32e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 50 15 DÉCEMBRE 1910

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie
DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète, *de 10 francs à l'*Edition partielle.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

Mgr FREPPEL

(Neuvième article)[1]

SOMMAIRE. — Suite des leçons sur Origène. — Opinions de celui-ci sur la nature de l'homme, le libre arbitre, la résurrection des corps et la vision béatifique. — Origène quitte le Didascalée d'Alexandrie. — Ses études sur l'Ecriture Sainte ; les *Hexaples ;* les divers sens du texte sacré. — Ses homélies. — Le *Traité contre Celse.* — Ce qu'on trouve dans Origène sur la doctrine de l'Eglise. — Sa mort à Tyr en 254. — Conclusion.

L'abbé Freppel acheva pendant l'année 1866-1867 ses études sur Origène.

I. — Cette seconde partie est plus captivante encore que la première, parce qu'elle expose les luttes, les erreurs, les immenses travaux sur l'Ecriture Sainte et les disgrâces du grand docteur Alexandrin.

Avait-il une notion bien exacte de la nature de l'homme ? Il est permis d'en douter, car il demeure flottant dans ses définitions. Il expose trois opinions sans trop se prononcer pour aucune. « D'après la première, il y aurait en chacun de nous, outre le corps, deux âmes : l'une supérieure, céleste, raisonnable ; l'autre inférieure, terrestre, irrationnelle. Celle-ci est le principe de la vie du corps et la source des désirs charnels ; celle-là constitue la substance de l'esprit, ou le foyer de la vie intellectuelle. » Suivant la seconde, l'homme est composé seulement d'un corps et d'une âme qui vivifie le corps et qui est le siège de la pensée, du sentiment et de la volonté. Enfin la troisième, soutenue par plusieurs philosophes grecs, n'admet qu'une âme, mais divisée en deux parties, l'une raisonnable, l'autre irrationnelle, celle-ci se subdivisant en partie irascible et en partie concupiscible.

Cette dernière théorie, dit-il, n'a pas de fondement dans l'Ecriture Sainte. On le croit sans peine. Ailleurs il parle de l'âme comme d'une substance intermédiaire entre la chair et l'esprit [1].

Mais sur le libre arbitre, ses idées sont très nettes. L'homme se détermine d'après le jugement de sa raison ; il agit par réflexion, par choix, et non par contrainte. Le bien ou le mal, il les fait librement et mérite, par suite de son acte, une récompense ou une punition. Cette vérité, il l'affirme avec beaucoup de force contre les gnostiques. Pour les réfuter il s'appuie sur le sens intime, sur la conduite du genre humain et sur l'Ecriture. Pharaon persévère dans son incrédulité, malgré les miracles opérés devant lui, et sa résistance est causée par sa seule malice. On lui objectait les paroles de saint Paul : « Cela ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde... C'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et le faire, selon sa bonne volonté. » Il répond par cette explication lumineuse :

> Tantôt l'Apôtre paraît nous attribuer tout l'ouvrage de notre salut, tantôt il semble le rapporter tout entier à Dieu. Faut-il admettre une contradiction dans ces paroles ? Nullement. Les unes sont le complément des autres, et, réunies ensemble, elles forment un sens parfait. Ni notre volonté n'agit sans Dieu, ni Dieu ne nous force à faire le bien si nous n'y contribuons pour notre part. La liberté humaine et l'action divine concourent en même temps à faire de nous des vases d'honneur ou des vases d'ignominie [2].

Cependant il explique à faux la parole de saint Paul : « Dieu opère en nous le vouloir et le faire. » A son gré cela signifie seulement que Dieu nous a donné la faculté de vouloir. Mais il reconnaît très bien que notre intelligence obscurcie par le péché « est impuissante à trouver Dieu sans mélange d'erreur, si elle n'est secourue par Celui qu'elle cherche [3] ; » et que notre « volonté humaine ne suffit pas pour atteindre la fin. L'athlète a beau courir dans la lice : sans le secours de Dieu nul ne pourra obtenir la récompense, fruit de la vocation céleste dans le Christ

[1] Voir l'*Ami* des 3 février, 7 avril, 23 juin et 10 nov.

[1] *Periarchôn*, l. II, c. 8, n. 4.
[2] *Ibid.*, l. III, c. 8, 22.
[3] *Contra Celsum*, VII, 42.

Jésus [1]. » Enfin, « nous avons toujours besoin du secours de Dieu, pour ne pas tomber, d'abord, ensuite pour nous relever, si nous sommes tombés [2]. » On ne saurait donc de bonne foi l'accuser de pélagianisme.

Sa théorie de la préexistence des âmes ici trouble et fait dévier sa pensée. Dieu crée égales toutes les créatures raisonnables, leur égalité est détruite seulement par l'usage plus ou moins bon que chacune fait de son libre arbitre. « Par elle-même, la volonté humaine est impuissante à *consommer* le bien [3], » mais elle peut le commencer. La grâce ne ferait donc que confirmer en nous la foi, tandis que la grâce initiale serait exclusivement notre propre ouvrage. C'est ainsi que son malheureux système fait verser Origène dans le semi-pélagianisme.

Mêmes fluctuations dans la question de la résurrection des corps, dues à son engouement pour la doctrine platonicienne. Le corps, affirme-t-il d'après Platon, n'est que le résultat d'une chute, n'est qu'une prison où l'âme expie les fautes commises ailleurs que sur la terre. Ces fautes expiées, la prison doit tomber en ruines sans que l'âme y rentre jamais. Ce retour en effet dans sa prison ne serait pas pour elle une récompense, mais un châtiment nouveau. Platon déclare en effet dans le *Phédon* [4] « que les âmes suffisamment purifiées vivront sans corps pour toute la suite des temps. » Son idéalisme l'abuse, et il se persuade que toute la nature corporelle rentrera un jour dans le néant :

Si ces choses ne sont pas contraires à la foi, écrit-il, peut-être vivrons-nous un jour sans corps. S'il faut entendre que l'homme parfaitement soumis au Christ sera désormais sans corps, et si tous devront être soumis au Christ, il s'ensuit que nous aussi nous serons sans corps, quand cette soumission parfaite aura été accomplie en nous. Dans ce cas, tous devront déposer leurs corps, et alors la nature entière des choses corporelles se dissoudra dans le néant [5].

Cette théorie, l'auteur la donne sous la forme dubitative ; elle n'en garde pas moins quelque chose d'étrange, car l'Ecriture nous représente la résurrection de Jésus-Christ comme la garantie et l'image de la nôtre. Toutefois, quand il enseigne il tient un autre langage. Saint Pamphile en effet, dans son *Apologie*, nous a conservé la belle page qui suit, d'un ouvrage du docteur Alexandrin sur la résurrection :

Quoi ! ce corps qui a porté la marque des blessures reçues pour le Christ, qui a souffert conjointement avec l'âme les cruels tourments de la persécution, et enduré la prison, les chaînes, les coups ; ce corps torturé par le feu, meurtri par le fer, déchiré par les morsures des bêtes, attaché à la croix ; ce corps éprouvé par tant de supplices, serait frustré de la récompense que méritent de si rudes combats ! Une pareille opinion n'est-elle pas absurde ? Peut-on soutenir sans déraison que l'âme seule sera couronnée, elle qui n'a pas combattu toute seule, mais à qui le corps a rendu de si grands services au prix de tant d'efforts ? Et ce corps n'aurait aucune part à la récompense qui attend le vainqueur ! Tandis que l'âme reçoit cette couronne, cette chair serait rejetée comme indigne, elle qui a résisté pour l'amour du Christ à tous les mauvais penchants de la nature, qui a gardé la virginité à force de combattre, lutte où sa part est à tout le moins égale, sinon supérieure à celle de l'âme ! Non, ce serait accuser Dieu d'injustice et d'impuissance !

Mais il n'eut pas toujours cette pure doctrine. Pour lui, et c'est une première erreur, le corps des bienheureux se réduit à une substance éthérée qui n'aura plus rien de commun avec l'organisation actuelle : « A quoi bon des dents, disait-il, là où il n'y a plus rien à broyer ? Pourquoi une différence dans les sexes, s'il n'y a plus de mariages ? [1] » Mais le corps humain tombé en dissolution garde à travers toutes ses mutations « une raison séminale, un germe de vie incorruptible [2] » qui deviendrait le principe de sa résurrection future. C'est là une seconde erreur. L'âme en effet est la forme substantielle du corps, en ce sens que le corps naît à la vie par son union avec l'âme ; comment admettre qu'il conserve un principe de vie quelconque après s'être séparé d'elle ?

Très remarquable sa théorie sur la vision béatifique : « A la vue des œuvres divines, notre âme brûle d'en connaître la cause. » Mais cette vision intuitive n'est pas le fruit ni la récompense d'une activité purement humaine ; nous la devons à la grâce et à la miséricorde de Dieu. « Le crayon de Notre-Seigneur dessine sur le tableau de notre cœur, pendant la vie présente, une image à laquelle l'éternité mettra la dernière main [3]. » Dieu sera « tout en chacun, » et « tout ce que l'âme pourra sentir, penser ou concevoir, sera Dieu lui-même, de telle manière qu'elle ne verra plus que Dieu, qu'elle ne possèdera plus que Dieu, Dieu étant désormais la règle et la mesure de son activité [4]. »

Mais Platon avait exposé « cette opinion ancienne que les âmes, en quittant la terre, vont dans les enfers ; que de là elles reviennent dans ce monde et retournent à la vie après avoir passé par la mort [5]. » Décidé à établir l'accord de la philosophie avec la foi, ici Origène penche pour la philosophie platonicienne, et professe un système de migrations continuelles des âmes de mondes en mondes. Car elles gardent leur libre arbitre avec le pouvoir de pécher, « de descendre du faîte de la vertu dans l'abîme du vice, ou de revenir des extrémités du mal pour atteindre jusqu'aux dernières limites du bien [6]. » Il ne comprend pas que l'impeccabilité absolue de l'âme est ce qui constitue la perfection de sa

[1] *Periarchôn*. l. III, c. I, 18.
[2] *In Psalm. 36*, Homil. 4, n. 2.
[3] *Periarchôn*, l. III, c. 2, 2.
[4] *Phédon*, LXII.
[5] S. Jérôme, *Epist. ad Avitum*, n. 5.

[1] Id. *ad Pammachium*.
[2] *Ibid.*
[3] *Periarchôn*, lib. II, c. 11, n. 4.
[4] *Ibid.*, l. III, c. 6, 3.
[5] *Phédon*, XV.
[6] *Periarchôn*, l, III, c. I, 21.

liberté ; car la faculté de pécher, dit saint Anselme, n'est « ni la liberté ni une partie de la liberté », mais, suivant l'expression de saint Thomas, un défaut de la liberté, *defectus libertatis*. Les élus au ciel sont confirmés dans le bien, ce qui exclut pour eux la possibilité de pécher, mais leur volonté demeure très active et leur liberté parfaite dans le choix du bien.

Il y a loin toutefois de cette doctrine à celle de la métempsychose.

Mais est-ce une béatitude complète que celle que l'on peut perdre sans cesse ? Est-ce donc à cet état précaire que se bornerait la Rédemption ? Que devient alors ce règne du Christ tant célébré par l'Ecriture, ce royaume des cieux où les élus doivent jouir d'un bonheur sans fin dans le sein du Père ? Origène comprend que son système est hérissé de difficultés. Alors il imagine à la fin des temps une restauration universelle, un retour de toutes les créatures raisonnables à Dieu, une réconciliation finale dont il n'excepte pas même les démons [1]. Il est vrai qu'il a protesté contre la signification qu'on donnait à certaines de ses paroles : « On me fait dire, écrit-il à ses amis d'Alexandrie, que le père de la malice et de la perdition, le père de ceux qui sont chassés du royaume de Dieu, c'est-à-dire le diable, devra être sauvé, assertion que ne se permettrait pas même un homme dont l'esprit serait ébranlé ou qui aurait complètement perdu le sens [2]. » Il semble bien que dans sa pensée, les démons ne seraient pas sauvés comme tels : ils cesseraient un jour d'être démons, leur volonté jusqu'alors contraire à Dieu se tournerait vers le bien, et alors ils pourraient se sauver.

Quant aux épreuves successives, auront-elles une fin ? « Dieu, dit il, après la mort, maintient les intelligences créées dans un état d'instabilité perpétuelle, pour leur faire sentir qu'elles doivent leur béatitude à la grâce, et non à leurs propres forces [3]. » Alors elles n'atteindront donc jamais une situation permanente et définitive ? Jamais n'aura lieu la réconciliation suprême de toutes les créatures raisonnables avec Dieu ? Origène ne répond pas à ces troublantes questions. « Tant il est vrai qu'on se jette dans des difficultés inextricables du moment que l'on porte atteinte, par des spéculations malheureuses, à la doctrine catholique de l'éternité des peines et des récompenses [4]. » Pour expliquer ce mélange étonnant de vérités et d'erreurs chez le docteur Alexandrin, il faut se rappeler qu'il y avait en lui deux hommes et deux systèmes inconciliables : le représentant de la tradition catholique, qui admet avec une foi sincère tous les articles du Symbole, et le disciple de Platon, « imbu des idées de la philosophie grecque, et qui s'efforce de greffer sur la révélation divine tout un ensemble de doctrines hétérogènes [5] » : le premier, appuyé sur la tradition, expose le dogme avec ampleur et précision ; le second, séduit par les doctrines platoniciennes qu'il s'obstine à concilier avec les principes catholiques, dévie rapidement et s'éloigne de l'orthodoxie.

II. — Cet enseignement erroné ne pouvait manquer de soulever des contradictions. Démétrius, évêque d'Alexandrie, qui avait placé Origène à la tête du Didascalée et qui depuis vingt-cinq ans le maintenait dans cette charge, s'en inquiéta. Mais il était peut-être aussi poussé par d'autres mobiles que le souci de la vérité : « Voyant, dit Eusèbe, que la réputation d'Origène grandissait de jour en jour et que son nom était dans toutes les bouches, Démétrius en conçut quelque jalousie [1]. »

C'est assez vraisemblable. Comment expliquer en effet que le chef brillant du Didascalée n'eût pas encore été admis dans les rangs du sacerdoce ?

Caracalla, vers 215, avait ordonné de massacrer les principaux d'Alexandrie. Origène ne se sentant plus en sûreté en Egypte, passa en Palestine et s'établit à Césarée. Théoctiste, l'évêque de cette ville, l'accueillit, ainsi qu'Alexandre, évêque de Jérusalem, et ils le prièrent d'expliquer l'Ecriture Sainte à l'église. Démétrius l'ayant appris s'en plaignit amèrement ; les deux évêques lui répondirent qu'ils n'avaient fait que suivre un usage admis dans toutes les Eglises : « Lorsqu'on trouve des hommes capables d'édifier les frères par leurs discours, les évêques les engagent à parler au peuple... » Et ils citaient des exemples. Démétrius mécontent rappela aussitôt Origène par lettre, et lui envoya même des diacres d'Alexandrie pour hâter son retour. Le grand docteur obéit avec une admirable simplicité et se remit à enseigner au Didascalée pendant de longues années encore.

En 228, les affaires de l'Eglise, dit Eusèbe, l'obligèrent à se rendre en Achaïe, sans doute pour réduire les hérétiques au silence. Il partit donc pour Athènes, à la prière peut-être d'Ambroise son ami qui habitait cette ville, et emporta des lettres testimoniales de son évêque. En chemin il s'arrêta à Césarée pour revoir ses amis de Palestine. Là, Théoctiste et Alexandre, qui ne prenaient point leur parti de voir qu'il était resté simple laïque, lui conférèrent le sacerdoce, estimant que les lettres testimoniales de Démétrius étaient un titre suffisant pour qu'ils pussent l'ordonner. De là il vint à Athènes où il demeura plus d'un an. Quand il retourna à Alexandrie, il trouva Démétrius aigri et indisposé contre lui, parce que les évêques de Césarée et de Jérusalem avaient entrepris sur ses droits en l'ordonnant prêtre. La coutume du temps paraît justifier Théoctiste et Alexandre, qui la firent prévaloir ; mais l'évêque d'Alexandrie, loin de se rendre à leurs raisons, rappela que dans un excès de piété Origène s'était mutilé volontairement, et que de ce chef il était indigne des ordres. Il fit plus : dans sa folie, — c'est

[1] Freppel, 23e Leçon, p. 83.
[2] Epistola ad quosdam suos charos Alexandriæ.
[3] *Periarchôn*, l. II, c. 3, 3.
[4] 23e Leçon. t. II, p. 92.
[5] *Ibid.*, p. 106.

[1] Eusèbe, *H. E.*, l. VI, 8.

le mot de saint Jérôme, — il dénonça l'action d'Origène par des lettres adressées aux évêques du monde entier [1]. Supposé qu'il y ait eu irrégularité, la voie restait ouverte à la réhabilitation, mais Démétrius ne voulut point la prendre.

Tel était toutefois l'ascendant d'Origène qu'à peine eut-il paru à Alexandrie, la tempête s'apaisa. Il reprit ses travaux sur l'Ecriture Sainte et l'instruction des catéchumènes ; on ignore si son évêque l'admit parmi les prêtres de l'Eglise d'Alexandrie. Il est certain que les tracasseries se poursuivirent, et que l'orage se déchaîna de nouveau plus furieux que jamais. Alors le docteur, lassé de cette opposition irréductible, confia à son disciple Héraclas la direction du Didascalée, et quitta en 231 Alexandrie pour jamais. Il y avait enseigné vingt-huit années.

Il se retira naturellement à Césarée, dont l'évêque l'accueillit avec joie, et lui confia le soin d'enseigner la théologie et d'expliquer l'Ecriture Sainte aux fidèles. Ce fut l'origine de cette brillante école de Césarée d'où sortirent Grégoire le Thaumaturge et son frère Athénodore, Pamphile et Eusèbe.

Démétrius continua à s'acharner sur Origène ; il réunit un synode composé d'évêques et de prêtres, lui enleva le droit d'enseigner et l'exila d'Alexandrie. Dans un second synode il le déposa, et saint Jérôme prétend qu'il s'emporta jusqu'à l'excommunier. Tout l'univers consentit à la condamnation d'Origène, ajoute le solitaire de Bethléem avec son outrance ordinaire, et « Rome même assembla contre lui son Sénat. » C'était alors Pontien qui occupait le siège de saint Pierre (230-235). On ne connaît pas les décisions de l'assemblée. Il ne serait point surprenant qu'elle ait condamné les erreurs du docteur d'Alexandrie, — sans s'occuper de ses démêlés avec Démétrius, — car saint Jérôme rapporte qu'Origène, dans une lettre adressée à Fabien (236-250), « évêque de Rome, témoigna son repentir d'avoir écrit de telles choses, et reporta la cause de ses témérités sur Ambroise, qui avait rendu publics des écrits destinés à ne jamais voir le jour [2]. »

Son attitude à l'endroit des évêques d'Egypte fut celle d'un homme blessé, mais qui sait demeurer calme, sans ressentiment ni colère. Il se borne à écrire cette lettre à ses amis d'Alexandrie :

> Est-il besoin de rappeler les discours où les prophètes menacent et réprimandent les pasteurs et les anciens, les prêtres et les princes du peuple ? Vous pourrez les trouver sans notre aide dans les Saintes Ecritures et vous convaincre que notre temps est peut-être de ceux auxquels s'appliquent ces paroles : « Ne placez pas votre confiance dans vos amis, ni votre espoir dans vos chefs » (Michée, VII, 5) ; et cet autre oracle qui reçoit de nos jours son accomplissement : « Les guides de mon peuple ne m'ont point connu ; fils insensés et qui n'ont pas la sagesse, ils sont habiles pour faire le mal, et ils ne savent pas faire le bien. » (Jérémie, IV, 22). De pareils hommes méritent la compassion plutôt que la haine : et nous devons prier pour eux, au lieu de les maudire, car nous ne sommes pas créés pour maudire, mais pour bénir [1].

Puis « l'homme de diamant » se remit au tome VIe de son *Commentaire sur Saint Jean*, après une légère interruption : « La raison nous conseillait avant tout, écrit-il à son ami Ambroise, de nous tenir prêt pour le combat, et de conserver intacte la plus haute partie de nous-même, en attendant que la tranquillité rendue à notre esprit nous permît de rattacher à nos travaux précédents la suite de nos travaux sur l'Ecriture. En reprenant cette tâche à contre-temps, nous eussions craint que des réflexions pénibles ne portassent la tempête jusque dans notre âme [2]. »

Ce sont les seules plaintes qu'il ait proférées. Son caractère était à la hauteur de son génie, et l'un et l'autre étaient pénétrés de l'esprit chrétien.

III. — Les vingt-trois années qui suivirent son exil d'Alexandrie, il les consacra à l'étude, passant tour à tour de Césarée de Palestine à Césarée de Cappadoce, à Athènes et à Tyr, sans parler de ses courts séjours à Jérusalem, à Nicomédie et en Arabie. C'est pendant cette longue période « qu'il acheva le vaste monument dont il avait jeté les bases à Alexandrie, je veux dire ses *Hexaples*, la plus grande œuvre de patience qui ait jamais été accomplie par un homme [3]. » Et cela retarda à peine la suite de ses commentaires et ses prédications continuelles qui l'obligèrent à composer plus de mille homélies prononcées devant le peuple.

Les Juifs avaient toujours professé un culte pour la version des Septante, que plusieurs même regardaient comme inspirée. Mais quand ils virent que les chrétiens se servaient contre eux de cette traduction, qui leur venait de leurs ancêtres, ils la répudièrent comme infidèle, et ordonnèrent même un jour de jeûne annuel en expiation d'un tel crime. Origène entreprit de la confronter avec le texte hébreu, ligne par ligne. Comme dans la seconde moitié du IIe siècle il s'était produit trois versions grecques de la Bible faites par le juif Aquila et par les deux ébionites Théodotion et Symmaque, très versés dans la connaissance de l'hébreu, Origène les adjoignit à la version des Septante. Il fit donc d'abord un recueil en quatre colonnes. La première reçut la version d'Aquila, qui se rapprochait le plus de l'hébreu par sa scrupuleuse exactitude ; la seconde, celle de Symmaque, moins fidèle, mais plus polie et plus claire ; la troisième, celle des Septante, qui formait comme le point central ; la quatrième, celle de Théodotion, qui suit pas à pas le travail des Soixante-Dix. Ce tableau s'appela *Tétraples*.

Il manquait le texte original ; le savant Alexandrin fit précéder les Tétraples de deux nouvelles

[1] S. Jér., *De Scriptor. eccles.*, c. 54.
[2] *Ad Pammachium et Oceanum*, n. 10.

[1] Lettre citée par S. Jérôme, lib. II *ad Rufinum*.
[2] *In Joannem*, t. VI, Præf.
[3] Freppel, 24e Leçon, p. 125.

colonnes qui renfermaient le texte hébreu, l'une en caractères hébraïques, l'autre en caractères grecs. Ce furent les *Hexaples.*

Ayant rencontré en Palestine deux autres versions grecques de l'Ancien Testament, l'une à Jéricho, l'autre à Nicopolis, il les ajouta aux six autres textes, et les Hexaples devinrent les *Octaples.* Enfin une septième traduction, dont nous ignorons la provenance, forma une dernière colonne : ce furent les *Ennéaples.* Mais le titre d'*Hexaples* est resté à l'édition totale. Des signes particuliers éclairaient ces traductions : ainsi un astérisque suivi de deux points indiquait un membre de phrase omis par les Septante, un obèle (ou petite broche) marquait ce qu'ils avaient ajouté. C'était un travail de géant, mais qui n'effrayait pas « l'homme de diamant. » L'original fut déposé dans la bibliothèque de Césarée, plus tard brûlée par Chosroès ou par les Arabes ; toutefois les différentes versions ont été à peu près sauvées, si bien que Montfaucon a pu reconstituer une partie des *Hexaples.*

A cette vaste édition des Livres Saints Origène adjoint des travaux, des commentaires sur la Bible tout entière, y compris les livres deutéro-canoniques qui ne se trouvaient pas dans le canon d'Esdras : Tobie, Judith, les sept derniers chapitres d'Esther, Baruch, l'Ecclésiastique, la Sagesse, quelques fragments de Daniel, les deux livres des Macchabées. Contre Jules Africain, il prouve l'authenticité de l'histoire de Suzanne, explique les noms hébreux et définit les poids et mesures en deux traités. Ses commentaires, il les appelle *tomes ;* ses notes destinées à éclairer les endroits les plus difficiles, *scolies ;* ses prédications dans les églises, *homélies.* Tous ses travaux ne nous sont point parvenus, mais ce qui nous en reste est considérable.

D'abord il établit que les Ecritures « sont divinement inspirées, » et que toutes les prophéties sont accomplies en Jésus-Christ, ce qui fait de la Bible une œuvre divine qui dépasse les conceptions de l'homme. De même que l'homme est formé de trois éléments, le corps, l'âme et l'esprit, ainsi en est-il de l'Ecriture Sainte. De là trois sens, le littéral, le moral et le spirituel. Cette distinction platonicienne des trois parties de l'homme va devenir la source de ses grandes erreurs. Le sens moral rentre dans les deux autres. Il eût mieux valu ne distinguer que deux sens : le *littéral,* qui eût pu se diviser en *sens propre* et *sens métaphorique ;* et le *spirituel,* qui devient *allégorique* pour les passages de l'Ancien Testament qui se rapportent au Nouveau, *tropologique et moral* quand il est relatif aux mœurs, et *anagogique* quand il s'élève au-dessus des réalités terrestres pour nous parler des choses du ciel.

On se mettrait en contradiction flagrante avec l'enseignement de saint Paul, dit-il, si l'on voulait contester que l'Ecriture Sainte renferme en beaucoup d'endroits un sens spirituel qui dépasse la signification littérale des mots. L'Ancien Testament n'est qu'une vaste allégorie des mots. Il reconnaît toutefois que l'élément historique occupe une très grande place dans l'Ecriture Sainte : « Il y a beaucoup plus de passages historiquement vrais, qu'il n'en est auxquels viennent s'entrelacer des réalités purement spirituelles. » Ainsi l'Evangile contient des préceptes au sujet desquels il n'y a pas à chercher si on doit les accomplir à la lettre ou non, comme lorsqu'il est écrit : «Je vous le dis, quiconque se met en colère contre son frère, etc... » De même pour ces paroles de l'Apôtre : « Reprenez les turbulents, consolez les pusillanimes, soutenez les faibles, soyez patients envers tous [1]. » Et ailleurs : « Qu'est-il besoin de chercher des allégories là où la lettre édifie elle-même ? [2] »

Mais il écrira aussi, et voici sa grande erreur : « Il y a des parties de l'Ecriture qui n'ont rien de corporel, et où il ne faut que chercher l'âme et l'esprit..., des passages qui, entendus dans le sens littéral, ne sont nullement vrais, mais absurdes et impossibles [3]. » Là, il énonce un principe radicalement faux, à savoir, qu'il existe dans l'Ecriture quantité de textes qui ne renferment pas de sens littéral. « L'Ecriture est à la fois corps et esprit. Supprimez la lettre, il ne vous reste plus qu'un édifice en l'air, sans fondement qui le supporte. Tout repose sur le sens littéral : c'est à lui qu'on doit recourir, lorsqu'il s'agit de prouver la divinité de la religion par les miracles et les prophéties, d'établir les dogmes de la foi et la règle des mœurs. Qu'on parte de là pour découvrir des rapports entre l'ordre sensible et l'ordre spirituel, entre l'établissement mosaïque et l'économie chrétienne, entre les réalités de la vie présente et celles de la vie future, rien de mieux. Mais ces rapprochements n'ont de valeur, ces applications ne sont vraiment utiles qu'autant qu'on a fixé préalablement la signification naturelle des mots [4]. »

Ses erreurs, Origène les doit au système platonicien d'abord, car aux yeux de Platon le monde extérieur n'a qu'une ombre d'existence, seul le monde intelligible ou le monde des idées existe véritablement ; mais il les doit aussi à l'étude des ouvrages de Philon qu'il admire fort. Pour Philon, les faits ont peu d'importance, il ne leur attribue de réalité qu'autant que l'esprit peut prendre occasion de là pour s'élever dans la sphère du monde intelligible. Ainsi au philosophe juif le paradis terrestre paraît une fable : ce jardin merveilleux, c'est la vertu dans laquelle Dieu nous établit et que nous devons cultiver avec soin. Avec un pareil système, on roule perpétuellement dans le sens accommodatice.

IV. — Cette méthode, Origène l'apporte aussi dans ses nombreuses homélies ; mais elle est moins dangereuse, parce qu'il ne lui donne pas

[1] *Periarchôn,* l. IV.
[2] *In Numeros,* XI, 1, 2, 3.
[3] *Periarchôn,* l. IV, c. 2, 18.
[4] Freppel, 25e Leçon, p. 159.

une portée scientifique : « Il a moins pour but d'interpréter les Ecritures que d'édifier l'assemblée des fidèles [1]. » Tant qu'il n'avait été que laïque, il ne prêchait pas, on ne sait même si depuis son sacerdoce Démétrius l'autorisa à monter dans la chaire évangélique ; mais les évêques de Palestine s'empressèrent d'offrir le ministère de la prédication à un homme doué comme il l'était d'une diction claire et facile, d'une imagination des plus riches, d'un accent de piété et d'enthousiasme qui émouvait et réchauffait les cœurs. Il prêche tous les jours, à Jérusalem, à Césarée, ou ailleurs ; mais c'est à soixante ans seulement qu'il permet aux sténographes de recueillir ses discours. Le lecteur lisait un fragment des Saintes Lettres, suivant une coutume qu'Origène déclare de source apostolique, puis l'orateur prenait la parole plus ou moins longtemps, quelquefois pendant une heure. Parfois on trouvait ses explications longues : le docteur Alexandrin n'ose exposer tout le cantique de Débora parce que ceux qui viennent à l'église « aiment mieux les courtes homélies. » Un jour, on a lu plusieurs fragments du premier livre des Rois : il déclare que pour les interpréter il lui faudrait plusieurs heures, et il demande à l'évêque quel épisode il convient plutôt de développer ; celui-ci désigne le paragraphe de la pythonisse d'Endor. Parfois l'orateur gronde son auditoire qui n'est pas fidèle à observer la loi du dimanche, et qui se montre inattentif :

Ne devons-nous pas nous attrister et gémir en voyant que vous ne venez pas entendre la parole de Dieu, que vous paraissez dans l'église à peine les jours de fête, et cela non pas tant avec le désir d'écouter la parole sainte qu'attirés par la solennité, et sous prétexte de prendre part à une sorte de relâche publique ? Que ferai-je donc, moi à qui le ministère de la parole a été confié ? Bien que je sois un serviteur inutile, je n'en ai pas moins reçu du Seigneur la charge de distribuer à sa famille la mesure de froment. Mais voyez ce qu'ajoute la parole du Seigneur : « La mesure de blé doit être distribuée à chacun dans son temps ! » Où donc et quand trouverai-je le temps qui vous convient ? La plus grande partie de votre temps, — je devrais dire votre temps presque tout entier, — vous le passez sur la place publique, dans des occupations mondaines, ou vous l'employez au négoce. L'un reste dans son champ, l'autre poursuit son procès ; quant à la parole de Dieu, personne ne s'en soucie ou du moins il en est peu qui trouvent du loisir pour venir l'entendre !... Quel moyen de transmettre la parole sainte à des sourds, à des gens qui détournent l'oreille ?... [2]

Certaines de ses homélies sont admirables de délicatesse. Comme il prêche à Jérusalem sur le premier livre des Rois, il s'excuse de porter la parole devant l'évêque Alexandre : « Nous avouons qu'il nous surpasse tous par sa grâce et sa douceur, dit-il. Nous pouvons être des plantes d'un même champ, et tel est notre désir, mais il ne tient pas à nous d'avoir la même saveur. Il y a dans nos fruits, nous le confessons, une certaine amertume, ou plutôt telle en est l'apparence : car la réprimande semble amère au moment même, mais elle devient douce par le changement qu'elle

[1] *In Levit.*, Hom. VII, 1.
[2] *In Genesim*, Homil. X, 1.

opère [1]. » Puis il prend possession de son sujet et le développe à sa manière allégorique ordinaire : « L'Ecriture dit qu'Elcana avait deux femmes, Anna et Phenenna. Mais ne nous arrêtons pas à la surface du texte. Phenenna veut dire « conversion », Anna signifie « grâce », Elcana « possession de Dieu. » Quiconque veut devenir une « possession de Dieu » doit s'unir à ces deux épouses et arriver à la conversion par la grâce. Les fruits de ce double mariage spirituel seront les œuvres de la justice et de la sainteté. »

Ses chères allégories le ramènent toujours au même but, à la sainteté de la vocation chrétienne, aux plaies que le péché fait à l'âme et qui sont lentes à se cicatriser, à se guérir :

Chaque fois que l'âme pèche, elle reçoit une blessure : les péchés sont autant de traits et de glaives qui la déchirent. Voilà pourquoi l'Apôtre nous exhorte à nous armer du bouclier de la foi, contre lequel viendront s'éteindre tous les traits enflammés du malin esprit. Vous voyez donc que les péchés sont autant de traits du démon dirigés contre l'âme. Mais l'âme n'est pas seulement exposée à recevoir ces traits : pour elle aussi il y a des fractures du pied, car l'ennemi lui tend des filets et cherche à la supplanter. Concluez de là ce qu'il faut de temps pour guérir de pareilles plaies. Oh ! si nous pouvions voir combien notre homme intérieur reçoit de blessures par chaque péché, et à quel point il est meurtri par les mauvais discours !... [2]

Ce qui le distingue, c'est l'abondance et la clarté. Il n'y a d'obscurité en lui que quand ses idées platoniciennes le font hésiter sur la doctrine. Souvent l'abondance se fait redondance. L'homme qui dictait à sept secrétaires à la fois n'avait pas et ne prenait pas le temps de condenser sa pensée, de la jeter toute vive dans un moule sobre et exact. Mais il possède l'âme, la flamme, il a les cris du cœur, et c'est à son école que se formera plus tard celui dont les homélies le rappellent le mieux : saint Jean Chrysostome.

Il se montre également moraliste insinuant et persuasif dans son *Traité de la Prière*, dédié à Ambroise son ami fidèle, et à Tatiana, sœur d'Ambroise. Les choses matérielles et terrestres, dit-il, ne sont que l'ombre des choses spirituelles et célestes : il faut donc demander avant tout à Dieu les biens de l'âme, le reste sera donné par surcroît et suivra comme l'ombre suit le corps. Comme il y parle surtout du Père, on l'a accusé de réserver à la première personne seule l'hommage suprême ; mais si sa terminologie n'est pas toujours exacte, sa doctrine, pour tout homme de bonne foi, demeure irréprochable. Il y commente le *Pater* d'une manière très élevée : « *Notre Père !* ce mot indique toute la distance qui sépare l'Ancien Testament du Nouveau. » Mais à la quatrième demande, dans son ardeur à vouloir spiritualiser le texte, il exclut le pain matériel, comme peu digne d'être compris dans une prière si sublime. On retrouve là son exagération habituelle qui le porte vers l'allégorie pure.

Pendant qu'il enseignait et prêchait à Césarée

[1] *In lib. I Reg.*, Homil. I, 1.
[2] *In Numeros*, Homil. VIII, 1.

de Palestine, Alexandre Sévère fut massacré. On sait que ce prince était favorable aux chrétiens parce que sa mère Maméa était chrétienne, et qu'elle avait fait venir à Antioche Origène, dans le but de se faire mieux instruire de la religion du Christ. Le Thrace Maximin qui monta sur le trône porta naturellement sa haine sur tous ceux à qui son prédécesseur était attaché, donc sur les chefs des chrétiens. Averti à temps, Origène se réfugia à Césarée de Cappadoce, où une chrétienne, nommée Juliana, lui offrit un abri généreux et sûr. Elle possédait les Commentaires de Symmaque ; il s'en servit pour composer ses Hexaples durant sa retraite. Alors deux de ses amis, Ambroise ordonné diacre depuis plusieurs années, et le prêtre Protoctète furent jetés en prison. Il leur adresse alors son *Exhortation au martyre* où il développe la pensée de S. Paul que les souffrances de la terre ne sont rien en comparaison des récompenses promises aux martyrs. « C'est le devoir du chrétien, ajoute-t-il, de confesser le Christ devant les tribunaux de la terre, et il n'y a pas de crime plus révoltant que l'apostasie [1]. Un pacte solennel, conclu le jour de notre baptême, nous lie à Celui qui a reçu notre foi ; le rompre, c'est retourner à Satan, et quelle joie pour lui de voir tomber un martyr ! Il n'est pas une seule considération de famille qu'il soit permis d'écouter. En priant pour ses fils, Ambroise leur sera plus utile après sa mort qu'il n'aurait pu l'être en restant au milieu d'eux. »

Orateur, théologien, philosophe, moraliste, pour être complet il ne manquait à Origène que d'aborder la controverse, l'apologétique. Il était vieux déjà, mais « l'homme de diamant » ignorait la fatigue. Or il est un nom qu'il rencontre toujours sur les lèvres railleuses des païens, des philosophes incrédules, un nom autorisé, celui de Celse, l'ami de Lucien de Samosate, et l'ennemi personnel du Christ ; il se lève pour combattre ses ouvrages méchants, impies, tout pétris de mensonges habiles et bien présentés.

V. — Celse est mort depuis plus de soixante ans. Il a vécu un peu avant Marc-Aurèle, au milieu du IIe siècle, sous Adrien. Tous les savants, Crescens, Fronton, tous les philosophes jusqu'à Julien l'Apostat qui le résume, tous n'ont fait que s'inspirer de lui, que rééditer ses calomnies, ses railleries, ses bouffonneries.

Il faisait partie de ce « troupeau d'Epicure » qu'Horace a marqué d'une expression cynique ; il écrivit contre les chrétiens, contre la magie ; mais son principal ouvrage, c'est le *Discours véritable*, ainsi appelé sans doute parce que c'est un tissu de mensonges. Il connaît assez bien les philosophies et les religions orientales, mais il n'a qu'une notion superficielle de la Genèse et des Evangiles, et cependant c'est sur eux qu'il dirige toutes ses attaques. Il choisit pour bafouer les chrétiens le moment où, persécutés par Marc-Aurèle, ils sont obligés de se cacher, ce qui révèle son beau caractère porté à se moquer des faibles et à se prosterner devant les forts. C'est le matérialiste qui garde des formes, qui se fait un idéal d'honnêteté vulgaire, tout extérieure, et qui n'engage pas le fond. « Dans ses autres écrits, dit Origène, il se montre épicurien, mais dans son *Discours véritable*, pour donner plus de poids à ses accusations contre les chrétiens, il déguise les sentiments d'Epicure et feint de reconnaître en l'homme quelque chose de plus noble que le corps et qui se rapproche de la divinité. Il savait fort bien qu'en s'avouant épicurien, il ôterait toute créance à ses objections contre des hommes qui admettent au moins une Providence et un Dieu gouvernant le monde [1]. » Mais ailleurs, il déclarera brutalement que les dieux ne se soucient pas plus des hommes que des plantes ou des animaux, et que ceux-ci nous sont égaux, sinon supérieurs, par l'intelligence. L'Ecriture exalte-t-elle l'homme ? Il le montre inférieur à la bête. Les chrétiens célèbrent-ils la morale évangélique ? Il lui oppose la morale platonicienne. Il n'a pas de principes, il est donc insaisissable, car il ne lui coûte pas plus de se dédire que de se perdre en de perpétuelles redites, pourvu qu'elles soient venimeuses : ainsi cela entre mieux. Il ne manque pas d'érudition et possède les systèmes gnostiques, notamment ceux des Marcionites et des Ophites. En réalité, par ses connaissances acquises, il est fort au-dessus de ses contemporains, mais il écrit sans méthode, sans art, il va suivant que le guident ses passions, ses préjugés, ses haines surtout.

Il ne suit pas l'ordre que la disposition même des choses lui marquait. Aussi bien la haine et la colère n'ont-elles rien de réglé. On sait que les hommes emportés par ces passions, disent contre leurs adversaires tout ce qui leur vient à la bouche, et ne savent pas formuler leurs accusations de sens rassis ni avec suite. Pour agir régulièrement, il eût fallu prendre en main l'Evangile, s'attacher à le combattre pied à pied, passer de la première histoire à la seconde, et de celle-là successivement aux autres ; mais au lieu d'en user ainsi, Celse, qui prétend tout savoir, ne réussit qu'à tout embrouiller [2].

Son ouvrage ne nous est point parvenu, nous ne le connaissons que d'après sa réfutation par Origène. Il est possible à la rigueur d'y découvrir un plan. D'abord une préface, puis une longue prosopopée où il met dans la bouche d'un Juif toutes les récriminations de la Synagogue contre Jésus-Christ et ses disciples. Ensuite un païen entre en scène pour accuser à la fois les Juifs et les chrétiens. Telles sont les grandes lignes. Après avoir attaqué dans le mosaïsme les antécédents de la religion chrétienne, il nie les faits évangéliques et attaque avant tout le dogme de l'Incarnation. De là, il passe à la doctrine et au culte chrétiens, auxquels il oppose les liturgies païennes et les enseignements des philosophes. Enfin il envisage le côté social de l'Evangile et

[1] *Exhort.*, VI-X.

[1] *Contre Celse*, I, 8.
[2] *Ibid.*, I, 40, 41.

s'applique à montrer que le christianisme, en se déclarant indépendant de l'Etat, est incompatible avec la sécurité et la prospérité de l'Empire.

Du moment qu'il est conduit par la haine, et sans doute excité par les ennemis des chrétiens, on ne trouve dans ses jugements aucun souci de la justice ni de la vérité. Il accuse, et comme il ne peut prouver, il se répand en injures. Pour lui ses adversaires sont « des charlatans, des baladins qui débitent leurs inepties au milieu d'une troupe d'imbéciles. » Les Juifs qui attendent le Messie et les chrétiens qui le reconnaissent en Jésus-Christ, lui semblent des gens « qui se querellent pour l'ombre d'un âne. » Il les compare à « une troupe de chauves-souris, à des fourmis qui sortent de leurs trous, à des grenouilles campées autour d'un marais, à des vers qui tiennent leurs assemblées au coin d'un bourbier. » C'était peut-être alors spirituel à lire, mais comme controverse, quelle pauvreté !... Origène le fait ressortir ; il appelle les fureurs de Celse « des invectives de vieille femme, » et lui, « un possédé qui tantôt retrouve son intelligence, tantôt retombe dans sa folie ; » mais il ne l'accable point de son mépris, et son style sort rarement de la modération. Toujours on y sent la charité. Il écrit pour réfuter, pour préserver, pour éclairer :

Si je pouvais, dit-il, pénétrer dans le cœur de tous ceux qui sont tombés sur l'ouvrage de Celse, en arracher les traits qui blessent les âmes peu munies de l'armure divine et appliquer les remèdes spirituels sur les plaies que Celse y a faites par le poison de ses doctrines, ce serait mon plus grand désir. Mais il n'y a que Dieu qui puisse ainsi pénétrer invisiblement dans les cœurs qu'il daigne visiter. Quant à nous, qui nous efforçons d'amener les hommes à la foi par nos paroles et par nos écrits, notre tâche consiste à faire tous nos efforts pour mériter le nom d'ouvrier sans reproche, dispensant avec droiture la parole de vérité [1].

Gardons-nous bien, nous chrétiens, d'emprunter à Celse ses moqueries pour tourner en ridicule Platon, un si grand homme !... Loin de nous la pensée de déprécier Platon : nous applaudissons à ses paroles sur le Souverain Bien. C'est Dieu qui les lui a inspirées, comme tout ce que les anciens ont écrit de beau [2].

Il demeure toujours fidèle au culte de son cher Platon, et ici du moins on ne saurait le blâmer.

Dans sa réfutation, il suit pas à pas, à travers ses huit livres, les accusations du sophiste, réglant la défense sur l'attaque.

La manière de Celse rappelle celle de Voltaire, qui d'ailleurs a reproduit ses calomnies. Voltaire est aussi matérialiste que son devancier. Il nie l'infinité de Dieu, la substantialité de l'âme et le libre arbitre. L'âme n'est qu'une simple propriété des organes. Il exalte bien la morale universelle écrite dans le cœur des hommes et indépendante de tout culte, de toute religion ; mais cette morale se réduit à l'intérêt. Alors tout est donc permis ? Lisez cette réponse : « Bien des gens sont prêts ici à me dire : Si je trouve mon bien-être à déranger votre société, à tuer, à voler, à calomnier, je ne serai donc retenu par rien, et je pourrai m'abandonner sans scrupule à toutes mes passions ? Je n'ai d'autre chose à dire à ces gens-là, sinon que probablement ils seront pendus, ainsi que je ferai tuer les loups qui voudront enlever mes moutons. » Le gendarme, voilà le seul frein, le seul guide de la morale de Voltaire. « L'assassinat n'est pas plus important pour l'Etre universel, âme du monde, que des moutons mangés par les loups ou par nous, et des mouches dévorées par des araignées. Il n'y a point de mal pour le grand Etre. Il n'y a pour lui que le jeu de la grande machine qui se meut sans cesse par des lois éternelles. » Quant à la divinité, « il faut que nous confessions notre ignorance sur sa nature avec Cicéron ; nous n'en saurons jamais plus que lui. »

Aussi habile et perfide que Celse, pour tromper ses lecteurs il fera volontiers des professions de foi spiritualistes, qu'il démolira ensuite, parce qu'il ne croit à rien ; lui non plus n'est régi par aucun principe. Mêmes plaisanteries, mêmes objections, notamment au sujet de la Genèse. Celse confond les dogmes chrétiens avec les élucubrations de la Gnose ; Voltaire n'a étudié la Bible que dans les ouvrages des déistes anglais, Collins, Wollaston, Tindal, Bolingbroke et Schaftesbury.

Origène a très bien vu où tendaient les critiques de son adversaire touchant les Hébreux : « En les décriant, dit-il, Celse, guidé par sa haine, a pour but d'incriminer les origines du christianisme qui se rattachent aux Juifs [1]. » Le philosophe païen s'efforce en effet de travestir les faits de l'histoire juive, de rabaisser le caractère de la législation mosaïque et d'enlever aux prophéties leur signification véritable et leur haute portée.

Il prétend que Moïse a emprunté ses récits aux poètes grecs ; Origène établit l'antériorité de Moïse et des Livres Saints : « Nos prophètes n'ont rien pris à Platon, ayant vécu avant lui. Toutefois je ne veux pas nier, comme quelques-uns l'ont écrit, que Platon ait appris des Hébreux ce qu'on lit dans le *Phédon.* » Celse jette le ridicule sur la cosmogonie de Moïse, sur la création de l'homme, sur le souffle de vie que Dieu répandit sur le visage d'Adam : « Comment peindre les opérations divines autrement que par des expressions sensibles ? » réplique l'apologiste.

La seule partie faible du traité contre Celse, c'est l'interprétation allégorique qu'il donne de quantité de faits bibliques ; mais il est vraiment remarquable quand il fait ressortir la supériorité de la loi mosaïque sur les autres législations :

Combien était admirable la police d'un Etat où l'efféminé ne pouvait pas même se montrer en public ; où les courtisanes, dont les amorces sont si dangereuses pour la jeunesse, n'étaient pas souffertes ; où les plus justes, désignés au choix de leurs concitoyens par l'intégrité d'une longue vie, rendaient les arrêts de la justice et, suivant un usage particulier à la langue hébraïque, recevaient le nom de dieux, à cause de leur probité

[1] *Contre Celse*, v, 1.
[2] *Ibid.*, IV, 39 ; VI, 2.

[1] *Ibid.*, I, 16.

plus qu'humaine; où l'on voyait la nation tout entière adonnée à l'étude de la sagesse, ayant des jours fixes appelés sabbats, et d'autres jours de fête destinés à l'explication publique des lois divines! Et que dirai-je de leur hiérarchie sacerdotale, de leurs rites, de leurs sacrifices, dont les innombrables symboles offraient un sens si élevé à ceux qui les étudiaient attentivement ? [1]

Celse a beau faire et beau dire : il n'empêchera pas les Juifs de l'emporter en lumières, non seulement sur le commun des hommes, mais même sur ceux qui passent pour philosophes ; car tous ces philosophes, après leurs belles spéculations, ne laissent pas de retomber dans le culte des idoles et des démons, tandis que le moindre d'entre les Juifs s'attache uniquement au vrai Dieu. A cet égard on ne saurait les blâmer de se montrer fiers et de fuir tout commerce avec le reste des hommes comme avec des profanes et des impies. Et plût à Dieu qu'ils n'aient pas violé leur loi en conspirant contre la vie de leurs prophètes premièrement, et enfin contre celle de Jésus ! Nous aurions eu un modèle de cette république céleste dont Platon a bien tâché de donner une idée, mais sans pouvoir atteindre par l'imagination à ce que Moïse et les prophètes ont su exécuter ; car par leurs discours dégagés de toute superstition, ils sont parvenus à former une race d'hommes choisis, une nation sainte et consacrée à Dieu [2].

Celse essayait d'ébranler l'édifice chrétien soutenu par les prophéties et les miracles comme par deux puissantes colonnes, en les niant. Cependant, moins hardi que Voltaire, il n'en rejetait pas la possibilité, mais il alléguait que la prophétie déterminait fatalement l'acte de Judas par exemple : du moment que sa trahison était prédite, il fallait qu'elle arrivât. — Très bien ! ripostait Origène; alors, quand vous êtes malade, pourquoi appeler le médecin ? Si vous devez mourir, vous mourrez, le médecin n'y fera rien. — Si les prophéties étaient claires, ajoutait le philosophe païen, comment se fait-il qu'une grande partie du peuple juif n'ait pas reconnu Jésus-Christ ? — Il en coûte, reprend l'apologiste, de renoncer à ses habitudes, à ses préjugés, « aux sentiments dont l'âme s'est une fois imbue, » surtout quand ces préventions « tiennent au dogme. » Ce fut toujours d'ailleurs un peuple étonnamment opiniâtre. Ils refusèrent de croire à Moïse, quoi d'étonnant qu'ils aient rejeté Jésus ?

Les devins du paganisme que lui objecte Celse ne l'embarrassent pas davantage. Les prophètes, eux, étaient des sages, des saints, et rien n'égale la fermeté avec laquelle ils ont défendu la vérité qu'ils enseignaient. Leurs prédictions n'ont rien de commun avec les oracles ambigus provenant des démons.

Une thèse très forte sur les miracles. « Quand nous disons que tout est possible à Dieu, nous savons que ce mot *tout* ne comprend pas ce qui implique contradiction et ce qui heurte le bon sens. Nous disons que Dieu ne peut faire des choses déshonnêtes, autrement il ne serait plus Dieu. » Le miracle d'ailleurs n'est pas contraire aux lois de la nature, il est au-dessus d'elles et en dehors d'elles. Quand Voltaire définit le miracle, « la violation des lois mathématiques, divines, immuables, éternelles, » il se forge des chimères pour les combattre. Il ne s'agit pas des lois physiques et morales que Dieu a librement établies en créant le monde. « Le miracle est l'effet d'une intervention directe et immédiate de la cause première agissant en dehors des causes secondes, qu'elle ne supprime ni ne dérange, mais dont le concours ne lui est pas indispensable pour agir [1]. »

Les faux miracles ne prouvent rien contre les vrais. Celse attribuait les miracles du Christ à des opérations magiques, à des sciences occultes auxquelles le Sauveur aurait été initié en Egypte. Origène établit le critérium des vrais miracles. Quelle est la vie, quelles sont les mœurs de ceux qui les opèrent ? Dans quel but les accomplissent-ils ? « Peut-on comparer des débauchés et des furieux comme Hercule et Bacchus, à Jésus » dont la vie a été tellement irrépréhensible que ses ennemis eux-mêmes n'ont pu trouver prétexte à l'accuser ? En outre, les apôtres ont rapporté ce qu'ils ont vu, ils sont morts pour affirmer la vérité de leur récit : quelle autre garantie demander ? Et la conversion de l'univers opérée par douze hommes de la Galilée, sans le secours d'aucune force, d'aucune science humaine, n'est-ce pas un incomparable miracle ?

Mais surtout avec quelle énergie, quelle foi adoratrice Origène prend la défense de la personne sacrée de Jésus-Christ, et de sa sainte Mère ! « Pour Celse, comme pour les auteurs cyniques du Talmud, la Sainte Vierge devient une femme déshonorée par un soldat nommé Panthère, et le Sauveur serait le fruit de cette union criminelle. On conçoit qu'un païen, habitué à remuer la fange de la mythologie grecque, ait pu accueillir de pareilles indécences. Il n'y a pas lieu de s'étonner davantage que des hommes capables d'écrire le Talmud aient trempé leur plume dans la boue pour essayer de salir la naissance de Jésus-Christ. Mais ce que nous avons peine à comprendre, même de la part de Voltaire, c'est qu'il n'ait pas rougi de reproduire les infamies de Celse et des Talmudistes, jusqu'à les juger plus croyables que le récit des Evangiles [2]. »

La réponse d'Origène est merveilleuse d'élévation, d'éloquence et de piété; elle serait parfaite s'il n'y faisait intervenir sa théorie de la préexistence des âmes, en s'appuyant sur de prétendus mérites antérieurs à la naissance du Christ. Cela mis à part, quelles belles pages d'apologétique il a retracées !

L'objection de Celse me prouve précisément que Jésus est le Fils de Dieu. En effet l'illustration de la naissance, le rang de la famille, la faculté qu'ont des parents riches de donner à leurs enfants une éducation brillante et complète, tout cela contribue beaucoup à la gloire et à la réputation d'un homme. Mais celui qui, placé dans des conditions contraires, ne laisse pas de remplir la terre du bruit de son nom, quoique tout

[1] *Contre Celse*, IV, 3.
[2] *Ibid.*, V, 42, 43.

[1] Freppel, 32e Leçon, p. 322.
[2] 34e Leçon, p. 352.

semble le condamner à l'obscurité, celui qui néanmoins attire sur lui tous les regards et oblige mille bouches à publier ses merveilles, un tel être dans son élan spontané et grandiose ne mérite-t-il pas qu'on admire tant de force et d'élévation ? Si l'on descend ensuite à un examen plus particulier, ne se demandera-t-on pas comment il a pu se faire qu'un homme né et élevé dans la pauvreté, étranger à tous les arts libéraux, n'ayant été instruit dans aucune des sciences qui apprennent à haranguer les multitudes, à les convaincre et à les persuader, qu'un tel homme ait osé promulguer de nouveaux dogmes, proposer à la race humaine un enseignement qui abolissait les rites des Juifs, sans déroger pourtant à l'autorité de leurs prophètes, et qui surtout anéantissait la religion des Grecs ? Par quelle science mystérieuse un homme élevé comme nous venons de le dire, et dénué de toute instruction supérieure, d'après le propre aveu de ses ennemis, a-t-il pu révéler sur le jugement de Dieu, sur les châtiments du vice et les récompenses de la vertu, une doctrine propre à gagner non seulement les simples et les ignorants, mais encore une foule d'esprits clairvoyants, accoutumés aux méditations profondes et à l'étude du sens caché sous une enveloppe extérieure et grossière ?...

Mais sans parler d'une foule de vertus, Jésus s'est rendu admirable, et par sa sagesse, et par ses miracles et par son autorité. S'il s'est fait des adhérents, il n'a point agi comme un tyran qui gagne des gens pour l'aider à renverser les lois de son pays, ni comme un voleur qui arme ses compagnons contre d'autres hommes, ni comme un riche qui s'attire des clients à force de largesses, ni enfin comme aucun de ceux dont la conduite est manifestement blâmable. Il s'est montré le vrai Docteur, enseignant aux hommes ce qu'ils doivent penser du Dieu suprême, quel culte ils sont tenus de lui rendre, et quelle morale ils sont obligés de suivre pour se rapprocher de lui [1].

La grandeur morale de Jésus-Christ et son empire sur les âmes, voilà ce qu'Origène expose avec une abondance magnifique dont se sont inspirés tous les apologistes depuis saint Augustin jusqu'à Pascal. Il le montre ensuite se livrant aux méchants parce qu'il le veut, et demeurant le Maître souverain de la vie et de la mort, Fils de l'homme et Fils de Dieu. Le Verbe s'est incarné au temps qu'il a choisi, parce que Dieu est libre. Il a enseigné, et sa conduite est d'accord avec son enseignement ; il s'adresse à tous et sa parole est douée d'une efficacité merveilleuse pour guérir les âmes, tandis que les philosophes, comme les Pharisiens, disent et ne font pas, n'enseignent qu'à un petit nombre d'hommes, et que leur parole demeure sans influence sur les mœurs.

Celse enfin reprochait aux chrétiens de prêcher la désobéissance aux lois de l'Etat et d'être des séditieux. « Non, répond le docteur Alexandrin, nous professons le plus grand respect pour les lois de l'Etat, pourvu qu'elles ne contredisent pas une loi supérieure. Le simple bon sens indique que la loi naturelle est supérieure à la loi civile, et qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Ne serait-ce pas le comble de l'absurdité que de mépriser les actions par lesquelles on peut plaire au Souverain Maître de toutes choses, pour s'attacher à des lois impies et à leurs partisans ? [2] »

[1] *Contre Celse*, I, 29-32.
[2] *Ibid.*, V, 37.

Les chrétiens sont de bons citoyens ; Origène toutefois semble partager l'erreur de Tertullien qui leur défendait de combattre sous les drapeaux de l'Empereur, parce que les insignes militaires représentaient des symboles idolâtriques. « Mais nous portons les armes pour lui, et nous formons un camp à part, celui de la piété. Nous servons le prince par nos prières [1]. » — Et si tous les Romains embrassaient le christianisme ? demande Celse. — Alors plus de guerres, plus d'ennemis. Ce serait l'idéal. Le règne de Dieu serait enfin établi dans toute la terre, l'Eglise serait la « cité de Dieu » dans l'univers entier [2].

VI. — Les ouvrages d'Origène sont de vraies sources à consulter pour l'étude de la doctrine de l'Eglise, notamment la doctrine des sacrements. Il montre la différence entre le baptême de Jean, simple cérémonie incapable de régénérer l'homme, et le baptême de Jésus-Christ, qui « opère la renaissance spirituelle, car l'Esprit étant de Dieu, plane encore sur l'eau [3]. » La rémission des péchés s'obtient par la Pénitence, « quand le pécheur ne rougit pas de faire connaître ses péchés au prêtre du Seigneur et de chercher la guérison auprès de lui [4] ». « De quelque genre que soient nos actions, nous devons les confesser ouvertement. Que nous ayons agi secrètement, que nous ayons péché en paroles ou seulement en pensées, peu importe, il faut que tout soit connu, manifesté [5]. » S'il glisse sur l'Eucharistie, à cause de la loi du secret, il énonce pourtant assez nettement la doctrine de l'Eglise : « Mangez le pain mystique dans un lieu pur, dit-il, c'est-à-dire ne recevez pas le sacrement du corps du Seigneur dans une âme souillée par le péché [6]. Nous mangeons avec prière et action de grâces pour les dons reçus les pains que nous offrons au Créateur de l'univers et qui deviennent par la prière un corps sacré, lequel sanctifie ceux qui s'en nourrissent avec une intention pure [7]. » Ailleurs il parle « du respect dont on entoure le corps du Sauveur chaque fois qu'on le reçoit, de peur qu'il n'en tombe à terre la moindre parcelle ou qu'il ne se perde quelque chose du don consacré » ; on est coupable si « par négligence il arrive un accident de ce genre [8]. » Et l'Eucharistie n'est pas seulement un sacrement, mais un sacrifice « où le Christ est à la fois l'hostie qui est offerte pour les péchés du monde, et le prêtre qui offre l'hostie [9]. » L'Extrême-Onction est aussi un moyen de remettre les péchés. « Par là s'accomplit la parole de saint Jacques : « Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les prêtres de l'Eglise... [10]. » Et il mentionne ce rit sacré tout après la Pénitence,

[1] *Contre Celse*, VIII, 73.
[2] *Ibid.*, VIII, 69.
[3] *In Joann.*, VI, 17.
[4] *In Levitic.*, Hom. XV, 2.
[5] *Ibid.*, Hom. III, 5.
[6] *In Jerem.*, Hom. XVIII, 13.
[7] *Contre Celse*, VIII, 33.
[8] *In Exod.*, Hom. XIII, 3.
[9] *In Levit.*, Hom. V, 3.
[10] *Ibid.*, Hom. II, 3.

pour indiquer dans quel ordre déjà l'on administrait ces sacrements [1].

Il donne de la foi catholique une démonstration neuve par les prophéties et par les miracles, « démonstration plus divine que la démonstration hellénique par la dialectique [2]. » Comme Clément, son maître, il aime la science, il est convaincu qu'elle conduit au christianisme : « Nous ne disons pas que la science a jamais perdu personne. Nous enseignons, mais nous ne disons jamais : « Croyez-moi ! » Nous disons : « Croyez le Dieu de l'univers et croyez le Maître de ce qui se sait sur Dieu, Jésus [3]. »

N'entre pas à l'Eglise qui veut. Chez les chrétiens un office est institué pour s'enquérir de la conduite de ceux qui demandent à être instruits, et si les frères pèchent, on les chasse de l'assemblée, surtout les impudiques [4]. On les reçoit de nouveau « s'ils manifestent une conversion véritable, » mais non sans leur avoir imposé une longue probation.

Dans chaque Eglise on rencontre les fidèles, les diacres, les prêtres et l'évêque. Celui-ci exerce la souveraineté sur les prêtres comme sur les fidèles. Il doit être sévère parce qu'il veille, qu'il est l'œil de l'Eglise; il doit être bon, parce qu'il est pasteur. A lui l'administration de la charité; il est le maître de l'hôtellerie à qui le bon Samaritain remet les deux deniers. Mais ces deniers sont pour les pauvres, les blessés, non pour lui. Si son siège est plus haut que les autres, il doit être cependant, « suivant le précepte du Christ, le serviteur de tous. » Ce précepte n'est pas toujours observé : « Nous sommes terribles, inabordables, surtout pour les pauvres. Quand on arrive jusqu'à nous et qu'on nous adresse une requête, nous sommes plus insolents que ne le sont les tyrans et les princes les plus cruels pour des suppliants. Voilà ce que l'on peut voir dans mainte église renommée, surtout dans celles des plus grandes villes [5]. » On est frappé de l'indépendance et parfois de l'acrimonie de sa parole. Il est dur pour le clergé de son temps. Ils intriguent, dit-il, pour devenir diacres, puis prêtres ; une fois prêtres, ils cabalent pour être faits évêques : « Que nous sommes loin des mœurs de la primitive Eglise ! [6] »

Le peuple a le droit d'être présent à l'élection de son évêque afin de s'assurer qu'on a choisi le plus docte et le meilleur. Car souvent la piété devient un commerce, et l'église une caverne de voleurs. Il est des évêques qui n'ont que le personnage de l'épiscopat. « Les portes de l'enfer ne doivent pas prévaloir sur celui qui veut lier et délier; car s'il est lui-même lié des liens de ses fautes, c'est en vain qu'il lie et délie [7]. » En pressant un peu le texte, peut-être conclurait-on que l'évêque pécheur n'exerce pas efficacement le pouvoir des clefs sur les pécheurs.

Seule l'Eglise est dépositaire de la vérité révélée, le canon de l'Ecriture est celui qu'elle nous garantit. Or, tandis que les hérétiques ont une multitude d'Evangiles, quatre seulement sont sûrs. Après les livres des Apôtres, il n'y a plus d'Ecriture, le canon est désormais fermé, même pour la prophétie : allusion aux Montanistes. Les apôtres ont prêché les vérités de la foi, « réservant d'en rechercher les causes profondes à ceux qui auraient reçu de l'Esprit-Saint les dons excellents de discours, de sagesse et de science. » Ce sera l'œuvre de la théologie. C'est au « docteur de l'Eglise » que revient l'enseignement des catéchumènes, c'est-à-dire à l'évêque « qui enseigne l'Eglise », mais celui-ci charge les prêtres de l'aider dans cet office, c'est pourquoi Origène s'appelle lui-même « docteur de l'Eglise [1]. » Les hérétiques, eux, ne sont que des voleurs, des adultères, puisqu'ils volent et altèrent la doctrine de l'Eglise ; leurs écoles, que « de mauvais lieux » ; leur doctrine, que « de la fausse monnaie ». Mais qui maintiendra, sauvegardera, précisera la vérité? Les évêques. Les hérésies d'ailleurs sont utiles, elles exercent notre foi, elles l'empêchent de s'endormir dans l'oisiveté, elles nous obligent à étudier de plus près et plus clairement la doctrine [2].

Mgr Pierre Batiffol fait remarquer qu'Origène parle le plus souvent « des églises ». Il considère la chrétienté surtout comme une dispersion d'églises. « Dieu, pour vaincre la malice des démons, a voulu qu'en tout lieu de la terre habitée les églises s'établissent, qui feraient contraste par leur vie pure avec ce qu'Origène appelle les « églises de la superstition, de l'intempérance et de l'injustice. » Et les églises de Dieu, instruites par le Christ, si on les compare aux églises des païens dont elles sont voisines, brillent vraiment comme des astres dans le monde. L'intérêt de ce texte tient à ce que le nom d'*église* y est donné par Origène aux cités païennes : Origène s'est sans doute rappelé que le mot ἐκκλησία a en grec un sens purement politique, et désigne l'assemblée délibérante des citoyens d'une cité, comme Ephèse par exemple. Mais n'est-ce pas aussi qu'Origène conçoit une église chrétienne sur le type d'une cité ? [3] » Alors le *presbyterium* devient une curie, ou βουλή, l'évêque un archonte, l'église locale une « cité de Dieu, » une « patrie selon Dieu ». Toute la terre est ainsi remplie d'églises.

Pierre est celui sur qui est bâtie l'Eglise du Christ, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas. Mais Origène n'insiste pas sur

[1] *In Levit.*, Hom. II, 3.
[2] *Contre Celse*, I, 2.
[3] *Ibid.*, III, 75.
[4] *Ibid.*, III, 51.
[5] *In Matth.*, XVI, 8.
[6] *Ibid.*, 22.
[7] *In Matth.*, XII, 14.

[1] *In Ezech.*, Hom. II, 2.
[2] *In Num.*, Hom. IX, 1.
[3] *L'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 387. — Lire le remarquable article : *Origène et l'orthodoxie grecque*.

la primauté, et sa pensée à ce sujet n'est pas nettement exprimée, elle se perd dans l'allégorie. La primauté romaine est surtout dans les faits : Denys d'Alexandrie, par exemple, est accusé d'avoir erré sur la Trinité : on le dénonce à l'évêque de Rome qui l'invite à expliquer sa doctrine.

« L'Eglise n'est pas au nombre des sujets qu'Origène aborde *ex professo* dans le *Periarchôn*. Il y traite de l'unité divine, il y traite des fins dernières, il y traite même de la tradition et de la règle de foi, mais il ne traite pas de l'Eglise. Lacune étrange, destinée à se perpétuer dans la dogmatique grecque, — par exemple dans le discours catéchétique de saint Grégoire de Nysse et surtout l'œuvre de saint Jean Damascène, — lacune destinée à se reproduire dans la scolastique [1]. » Mais en fait l'autorité de l'Eglise romaine était universellement reconnue, ainsi qu'en fait foi la grande parole de saint Irénée.

VII. — Le vaillant athlète avait longuement étudié Celse, parce que ce philosophe païen avait produit une œuvre puissante, destinée à faire beaucoup de mal, et il priait son ami Ambroise de rechercher s'il n'y aurait pas un deuxième écrit du même auteur, afin de le réfuter comme le premier. Les événements ne le lui permirent pas. Philippe l'Arabe (244-249) avait été favorable aux chrétiens ; Origène lui avait même adressé des lettres ainsi qu'à l'impératrice Sévère. Dèce, son successeur, les regarda comme les ennemis de l'Etat. Il s'appliqua à les lasser par les tourments plus lents de la faim, de la soif, de l'emprisonnement, de l'exil, mais il sévit avec rigueur sur leurs chefs. Le pape saint Fabien, saint Alexandre évêque de Jérusalem, saint Babylas évêque d'Antioche, cueillirent la palme du martyre. Origène était l'homme le plus en vue, le plus célèbre de toute l'Eglise. Se trouvait-il alors à Césarée de Palestine ou à Tyr, on l'ignore ; mais Eusèbe nous apprend qu'il fut jeté en prison, chargé de chaînes, avec un carcan de fer au cou et des entraves aux pieds jusqu'au quatrième trou, supplice qui lui écartait douloureusement les jambes. Le juge s'arrêta seulement à la limite des tortures qui auraient provoqué la mort. L'intrépide vieillard se souvint de son père Léonidès et il confessa généreusement sa foi. La mort de Dèce (251) mit fin à sa captivité et à ses souffrances, mais sa santé avait été fortement ébranlée ; il traîna quelque temps encore une vie épuisée et mourut en 254 à Tyr, où il avait fixé son séjour et qui resta la cité gardienne de son tombeau.

Aux lumières du docteur il avait presque ajouté la gloire du martyre. Cependant, quoiqu'il l'emporte sur la plupart des Pères et qu'il ait montré une admirable constance dans les supplices, comme confesseur de la foi, l'Eglise ne l'a point placé sur ses autels, elle ne l'a même pas mis au rang de ses docteurs. C'est qu'il a erré dans la doctrine et qu'en de nombreux endroits ses écrits sont un péril pour la vérité. Or l'Eglise, on le sait, garde surtout avec le soin le plus jaloux la vérité. Que la doctrine soit faussée ou altérée, toutes les conséquences sont à redouter pour les âmes, les mœurs, la société, l'Eglise. C'est pour ce souci de la vérité que le pape Anastase condamna le *Periarchôn* traduit par Rufin. L'empereur Justinien en 541 pria Ménas, patriarche de Constantinople, de réunir les évêques pour souscrire à cet anathème porté contre Origène. Celui-ci fut condamné de nouveau et le pape Vigile ratifia cette condamnation. Le cinquième concile général de Constantinople en 553, puis le sixième, le septième et le huitième le renouvelèrent.

Cependant, Origène peut-il passer pour hérétique ? Il est certain qu'il a erré gravement dans la doctrine, par sa théorie de la préexistence des âmes et des épreuves successives, par exemple ; mais jamais il n'avait rompu la communion avec l'Eglise, il mourut réconcilié même avec l'Eglise d'Alexandrie. D'autre part, ce qui fait l'hérétique c'est l'obstination dans l'erreur ; or jamais Origène ne fut mis en demeure de rétracter ses erreurs. Il les désavoua de lui-même dans sa lettre au pape Fabien, et l'on sait qu'il affirmait sans cesse la nécessité de se conformer à l'enseignement de l'Eglise. S'il proposait une doctrine personnelle, c'était avec prudence, il en avertissait le lecteur en toute droiture, et il ne l'imposait pas. Ce qui fut condamné ce n'est pas Origène, c'est l'Origénisme, quand les hérétiques plus tard exploitèrent et développèrent ses erreurs, cherchant à abriter les leurs sous son grand nom.

On voudrait pouvoir louer sans réserve cet admirable génie, fait de pénétration, de foi profonde, de science et de candeur. Sa sainteté même est hors de cause, mais son intelligence téméraire, influencée par les doctrines platoniciennes, s'est complue en des théories fausses.

L'abbé Freppel fait ressortir, en terminant, la grande leçon de cette vie : « En présence des erreurs qui menaçaient la doctrine chrétienne, dit-il, non seulement du côté des hérétiques, mais encore de la part d'hommes bien intentionnés, comme Tertullien et Origène, on se demande ce qu'elle serait devenue sans une autorité divinement établie pour veiller à sa conservation... On se plaît quelquefois à répéter qu'une autorité doctrinale peut être nécessaire au peuple, mais qu'elle est inutile pour les savants. Si en pareille matière il était permis d'établir des catégories, il faudrait renverser la proposition et dire que les hommes de talent surtout ont besoin d'une direction qui les préserve des écarts de la pensée. Ce n'est point parmi les intelligences médiocres que se produisent des théories comme celles du *Periarchôn* : il faut une certaine trempe d'esprit pour errer de la sorte. Voilà pourquoi l'homme de génie, moins que tout autre, peut se passer de règle... [1] »

[1] Batiffol, *op. cit.*, p. 395.

[1] Freppel, 37e Leçon, p. 446.

Les erreurs séduisantes sont comme une ivresse pour l'intelligence. Origène dut connaître cette ivresse ; mais il serait injuste de conclure qu'il céda aussi à l'orgueil de l'esprit.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Noldin, dans son traité *De sexto præcepto* (édit. 1908), après avoir distingué avec soin les diverses espèces morales des péchés imparfaits contre la pureté, notamment au n° 53, semble ensuite dispenser le pénitent d'accuser ces diverses espèces, notamment au n° 103, § 3. Un auteur si sérieux ne doit pas être en contradiction avec lui-même. Je vous serais donc reconnaissant de me donner l'explication de cette divergence dans le texte, *in casu*.

R. — La contradiction n'est qu'apparente. Au n. 103, § 3, le P. Noldin parle de tous les péchés qui peuvent se rencontrer dans des actes imparfaits, et conclut : « Il faut donc en confession accuser ces péchés distinctement ; ou bien il faut dire : Je me suis exposé à un péril grave ou léger de pécher contre la chasteté. » Cette phrase un peu concise semble laisser entendre que l'on peut *facultativement* ou accuser distinctement ou accuser globalement ces péchés. C'est une erreur. Voici, selon nous, le sens de ces lignes : « Si parmi ces péchés il en est qui soient graves et appartiennent à des espèces différentes *(v. g. tactus)*, il faut les accuser distinctement ; s'il n'y a que des fautes vénielles ou que des fautes graves qui ne diffèrent pas spécifiquement les unes des autres *(v. g. aspectus)*, il suffira de faire une accusation générale englobant tous ces péchés. »

Avec cette interprétation que nous tenons pour juste, l'opposition que vous avez cru relever entre les deux passages de Noldin disparaît complètement.

Puisque l'occasion se présente, — et nous le souhaitions depuis longtemps, — formulons, au sujet des éditions successives du P. Noldin, une critique qui, pour être d'ordre matériel, ne manque pas d'une certaine importance. L'auteur de la *Summa Theologiæ Moralis* ne s'est point contenté de bien marquer les divisions logiques (parties, chapitres, articles, etc.) de ses différents traités ; il s'est, en outre, servi de numéros qui forment comme autant de jalons et facilitent les références et les recherches. Excellent système à coup sûr. Oui, mais à condition que les éditions subséquentes reproduiront le même numérotage, en y ajoutant, si besoin est, des numéros *bis, ter* ou *quater*. Or le P. Noldin, lui, change son numérotage à chaque édition. C'est extrêmement gênant pour tout le monde ; ça l'est spécialement pour les élèves, qui n'étant pas aidés par la correspondance des numéros, ne se rendent compte ni aussi promptement ni aussi facilement des modifications que renferme l'édition nouvelle, celle qu'apportent avec eux les « jeunes » qui entrent en théologie.

Dans le cas particulier qui nous occupe, ce défaut, car c'en est un réel, nous a obligé à écrire à notre correspondant pour lui demander de nous copier les passages qu'il trouvait en désaccord. Car, possédant les éditions de 1905 et de 1907, leurs numéros ne correspondent ni entre eux ni avec l'édition de 1908.

Q. — Un confesseur raconte à un confrère, en lui *désignant* un paroissien qu'il nomme : « Voyez-vous X... ? Il m'a joué un tour l'année dernière. Cet homme n'est pas instruit, il a fait sa Première Communion à V..., diocèse voisin où l'on est beaucoup trop facile. Il est donc venu se présenter à mon confessionnal pour faire ses Pâques. Mais comme il ne sait rien, je lui ai dit de venir au catéchisme pour s'instruire, après quoi il fera la sainte communion ; et je le renvoie ainsi sans l'avoir confessé, sans l'avoir absous. Je vais alors dire ma messe, et il est venu à la sainte table. Malheureusement, je m'en suis aperçu trop tard, sans quoi je l'aurais passé, ou bien j'aurais fait semblant de lui donner la communion. »

1° Le seul fait d'avoir raconté ce que je viens d'écrire n'est-il pas une violation du secret de la confession ? Dès lors qu'un pénitent vient au confessionnal pour se confesser, il y a pour le confesseur obligation du secret. L'intention du confesseur de le renvoyer sans absolution ne peut, ce me semble, enlever cette obligation.

2° Simuler ou passer outre sans donner la communion eût été une révélation, car tous les paroissiens ont cru qu'il s'était confessé.

3° Y a-t-il obligation de dénoncer ce confesseur ? Si oui, à qui doit-on le dénoncer ?

4° Ce même confesseur une autre fois parlant d'un enfant disait : « Le P. N... ne l'aimait pas, et il le connaissait bien puisqu'il se confessait à lui. » Et moi de répondre que la confession ne pouvait pas changer l'opinion du P. N... sur cet enfant. — « Oh ! dit-il, on est tout à fait libre d'estimer plus ou moins selon ce que l'on apprend personnellement en confession. » Dès lors la confession devient odieuse.

5° Etant donnés ces deux faits, étais-je encore tenu à l'intégrité en me confessant à lui ?

R. — Ad I. Rappelons les principes. L'obligation du secret imposé au confesseur résulte de la seule confession sacramentelle. Or trois conditions sont requises pour que la confession soit sacramentelle. Il faut 1° qu'il y ait confession, c'est-à-dire aveu fait sérieusement, et non par plaisanterie, d'au moins un péché véritable ou estimé tel ; 2° que cet aveu s'adresse à un prêtre compétent ; et enfin 3° qu'il soit accompagné de l'intention, au moins implicite, de recevoir l'absolution. Si ces trois conditions ont existé dans le cas que vous nous proposez, le prêtre, en faisant le récit que vous nous rapportez, a certainement violé le secret sacramentel. Mais si l'une de ces conditions a fait défaut, par exemple s'il a renvoyé X... au catéchisme dès que celui-ci s'est présenté au confessionnal et sans attendre qu'il commençât sa confession, le secret sacramentel n'a pas existé, et par conséquent n'a pu être violé.

Ad II. Même solution que précédemment. Toutefois, même dans l'hypothèse où il n'y aurait pas eu de confession sacramentelle, le prêtre serait

obligé d'éviter le scandale des fidèles si ceux-ci croient que X... s'est vraiment confessé.

Ad III. Au prêtre qui violerait le secret sacramentel, il faudrait appliquer l'enseignement des théologiens sur la correction fraternelle. Il y a, *per se loquendo*, obligation de l'avertir charitablement, ou si l'avertissement est ou doit être inefficace, de le dénoncer à ses supérieurs ecclésiastiques. Cette obligation est d'autant plus grave qu'il s'agit ici non seulement des intérêts spirituels de ce seul prêtre, mais de ceux de tous les fidèles.

Ad IV. L'obligation du secret sacramentel est d'une telle gravité que le prêtre ne peut pas user de la connaissance acquise au confessionnal, si cet usage peut entraîner un péril de révélation, être à charge au pénitent et lui rendre la confession odieuse, ou scandaliser d'autres personnes en leur faisant supposer une violation du *sigillum*. Mais si aucun de ces trois inconvénients n'est à redouter, le confesseur peut se servir de la connaissance qu'il a acquise au saint tribunal.

D'après cela, il est bien évident que le fait de modifier son opinion sur un pénitent ne constitue pas une violation du secret sacramentel. Quand un pénitent s'est avoué voleur ou impudique, le fait que je le juge tel n'entraîne aucun danger de révélation, et ne saurait rendre la confession odieuse. Mais il en est tout autrement si le confesseur profite de ce qu'il a entendu pour modifier ses dispositions et surtout sa manière de faire à l'égard du pécheur dont il a recueilli les aveux. Il serait assurément très pénible pour celui-ci de penser que son confesseur l'aimera moins parce qu'il connaîtra ses misères. De plus, ce changement dans les sentiments du confesseur comporterait un péril très grave de révélation et de scandale.

Ad V. Quand on a des motifs fondés et graves de craindre qu'un confesseur ne viole directement ou indirectement le secret sacramentel, on est en droit de ne pas accuser les fautes qui pourraient entraîner cette violation. Mais il faut pour cela qu'il y ait nécessité grave de se confesser, et en même temps impossibilité de s'adresser à un autre prêtre.

Q. — Camille refuse de reconnaître une *dette* certaine, ou l'on est seulement à peu près sûr qu'il la niera. Le créancier, son fournisseur, peut-il se taire et majorer les factures postérieures ?

R. — Si la dette que Camille ne veut pas reconnaître est *absolument certaine*, il est évident que son créancier, s'il est en même temps son fournisseur, ne pèche pas contre la justice en majorant les factures postérieures, puisqu'il ne fait par là que recouvrer ce qui lui est réellement dû. Il ne pèche pas non plus contre la charité : *caritas enim bene ordinata incipit a seipso*.

Mais si le débiteur reconnaissait plus tard sa dette et la payait, le créancier devrait le rembourser, en diminuant par exemple ses factures.

Il serait bon cependant pour lui, dans le premier cas, d'user de prudence, car Camille pourrait s'apercevoir de cette majoration et s'en plaindre devant d'autres clients ou changer de fournisseur.

Q. — Le décret du 15 juin 1909 (*Ami* 1909, p. 648) interdisant de nommer à certains emplois les religieux sécularisés s'applique-t-il aux religieux sécularisés avant cette date ?

R. — Non ; le susdit décret ne concerne que les religieux sécularisés *depuis* cette époque.

Une première preuve s'en trouve dans le texte même de la loi ; de fait le Souverain Pontife ordonne d'insérer désormais, *deinceps*, dans les indults de sécularisation les clauses en question, et de les regarder comme insérées de droit quand elles n'auront pas été expressément mentionnées. Or, le texte de la loi s'entend dans son sens naturel.

De plus, les lois n'ont pas d'effet *rétroactif ;* elles ne visent que l'*avenir*.

On peut donc nommer à toutes les fonctions interdites par le décret du 15 juin 1909 les religieux sécularisés *avant* cette époque.

Q. — M. le curé de la paroisse où je suis vicaire accepte entièrement, selon son droit, les honoraires des baptêmes que je fais, excepté quand les honoraires sont importants, alors il partage avec moi ; mais il me laisse entièrement les honoraires des relevailles. Or à certains baptêmes les parrain et marraine me disent en me remettant leur offrande : « Voilà pour vous, M. l'abbé. » Puis-je, en conscience, conserver cette offrande pour moi sans rien dire ?

R. — Voici ce que nous lisons dans nos statuts diocésains, qui sont en cela semblables à beaucoup d'autres en France : « Conformément à d'anciens usages, le casuel ci-après désigné est ordinairement attribué aux vicaires : 1° l'offrande entièrement libre faite aux baptêmes et aux relevailles, ainsi que les cierges qui y sont offerts ; 2° les honoraires de la sépulture des enfants au-dessous de sept ans ; 3° ceux fixés pour les certificats de baptême, première communion, confirmation, mariages, sépultures. » — Mais là où les usages seraient tout autres, et surtout s'ils sont approuvés par l'évêque, on doit s'y conformer.

Là donc où de droit les offrandes faites au baptême ne devraient pas être pour le vicaire, et où le parrain et la marraine lui diraient en lui remettant leur offrande : « Voilà pour vous, M. l'abbé, » nous croyons qu'on doit faire une distinction. Si le parrain disait expressément ou implicitement, de manière à ce qu'il ne pût pas y avoir de doute : « Je ne suis obligé de rien donner, mais je veux vous donner cela personnellement à vous qui avez fait le baptême, » il est évident que le vicaire pourrait garder cette offrande. Si au contraire il disait cela simplement parce qu'il croit que d'après les usages du pays il doit faire une politesse à l'occasion du baptême, l'offrande reviendrait au curé. Dans le cas de doute, nous

croyons qu'on doit se conformer aux usages, ou qu'au moins le vicaire doit exposer l'affaire au curé et le laisser juge.

Q. — Un huissier est-il tenu de renoncer à sa charge plutôt que de signifier une condamnation injuste v. g. à un évêque ou à un prêtre ? Ou bien peut-on soutenir que sa coopération n'est que matérielle et non peccamineuse ?

R. — C'est toujours la même sempiternelle question, cent et mille fois résolue déjà, des fonctionnaires publics exposés par leur ministère à coopérer accidentellement à une œuvre mauvaise. Tantôt il faut refuser, et tantôt il faut *tolérer* la coopération, suivant la diversité des conjonctures. Rappelez-vous ce qui s'est passé pour la magistrature au temps de l'application des fameux Décrets de 1880, au temps aussi de la loi du divorce ; rappelez-vous les angoisses des chefs de l'armée au temps des inventaires. Diverses ont été les attitudes, parce que diverses elles devaient être, en raison de la diversité des circonstances, qui parfois, surtout *ratione scandali*, interdisaient, et parfois, surtout *ad majora mala vitanda*, autorisaient la coopération matérielle, l'obéissance à la consigne, le maintien en charge.

Vous parlez d'un huissier *in abstracto*, donc de tout huissier. La question ainsi posée ne comporte pas de réponse. Si vous disiez : « Tel huissier, M. X... dans telles circonstances individuelles déterminées, peut-il ou ne peut-il pas ?... » ce serait alors un *cas* particulier à résoudre, comme tous les cas pratiques et vécus, d'après la sage combinaison des principes de morale qui peuvent légitimement s'y appliquer.

Cette comparaison et combinaison finale synthétique de principes, c'est à vous, c'est au juge de l'*espèce*, à celui qui a entre les mains le dossier de la cause, qu'il appartient de la faire, et d'aboutir dans son jugement dernier au verdict *de licito* ou *illicito*. Ne confondez pas le rôle d'un professeur de droit avec celui d'un président de tribunal.

Q. — Dans ma paroisse assez chrétienne (70 âmes), la prière, sauf pendant le mois de mai, se fait les dimanches à 4 heures. Presque personne n'y vient. Puis-je supprimer cet exercice sans inconvénient, disant à mes paroissiens que ce n'est guère la peine de faire un exercice paroissial auquel presque personne ne prend part ? Les statuts diocésains sont muets à ce sujet.

R. — Dès lors que les statuts diocésains n'en parlent point, on ne pourrait pas dire que le curé en retranchant cette prière de son autorité propre outrepasserait rigoureusement ses droits.

Cependant nous ferons une distinction. — Ou bien cette prière tient lieu des vêpres et il n'y a aucun autre exercice public à l'église le dimanche dans l'après-midi. Alors nous l'engagerions de toutes nos forces à ne pas la retrancher, surtout sans consulter son évêque : car il n'est pas bon qu'une paroisse soit sans aucun office public le dimanche dans l'après-midi ; à plus forte raison si cette paroisse, quoique petite, est encore assez chrétienne. Quoique la messe seule soit d'obligation stricte le dimanche, il est bon que le curé excite, autant qu'il le peut, ses paroissiens à sanctifier non seulement la matinée du dimanche, mais aussi l'après-midi par quelque exercice de piété. Et si l'on y vient peu, qu'il emploie plutôt son zèle à y faire venir plus de monde, en le rendant plus intéressant par quelque chant ou par un petit mot qui puisse instruire et faire plaisir. — Si au contraire il y a un autre exercice, par exemple, vêpres, salut, chemin de croix, réunion de piété, et si en retranchant la prière de 4 heures il trouve moyen d'augmenter l'assistance à l'autre exercice, nous ne le blâmerions plus. Cependant nous croyons qu'en général un curé doit y regarder à deux fois et bien réfléchir avant de retrancher un exercice en usage depuis longtemps, à moins que ce ne soit pour le remplacer par quelque chose de meilleur pour la paroisse.

Q. — Il existe un bonbon américain dit « inusable, » et la succion la plus prolongée semble ne le réduire en rien.

Peut-on sans rompre le jeûne eucharistique user de ce produit ?

Ici les uns nient parce que, si inusables qu'on les proclame, ces bonbons n'offrent bientôt plus au palais qu'un affreux goût de caoutchouc. Le consommateur, disent-ils, absorbe du moins l'essence qui les parfume, et le jeûne est rompu.

D'autres affirment, car ce parfum en quantité vraisemblablement très minime est absorbé peu à peu *per modum salivæ*.

R. — Sans avoir expérimenté ce bonbon, nous sommes portés, d'après les principes théologiques, à nous ranger à l'avis des premiers opinants. Trois choses en effet sont nécessaires pour rompre le jeûne eucharistique :

1° Que ce qui est pris *proveniat ab extrinseco*. Or ce bonbon vient évidemment de l'extérieur ; ce n'est pas comme du sang qui coulerait de l'intérieur de la bouche.

2° *Ut habeat rationem cibi vel potus*, c'est-à-dire qu'il soit « réputé » digestible, car c'est l'estimation commune qu'il faut généralement consulter là-dessus. Si cependant il était prouvé chimiquement que la chose n'est aucunement digestible, on pourrait regarder le jeûne eucharistique comme non rompu, dès lors qu'il serait certain que ce qui a été pris ne peut être regardé ni comme nourriture ni comme boisson, n'étant pas digestible. Or ledit bonbon n'est pas regardé comme un morceau de fer ou de verre brut qui ne peut être entamé par l'estomac, et il est loin d'être prouvé qu'il n'est pas digestible : c'est plutôt le contraire.

3° *Ut sumatur per modum cibi, aut potus, aut succionis*. Or ce bonbon est bien pris *per modum succionis*, et quelque inusable qu'on le dise, il finit bien par s'absorber au moins en partie, quant à l'essence parfumée. Sans doute, ce qui est absorbé se mêle à la salive ; mais n'en est-il pas de même à peu près des autres bonbons que l'on suce

lentement ? Et qui plus est, on a bien l'intention de le prendre comme cela, et ce n'est point comme une goutte de pluie qui se mêlerait à la salive *præter intentionem*.

Nous croyons cependant que si l'on n'avait gardé que très peu de temps ce bonbon dans la bouche, et surtout si l'on crachait ensuite pour rejeter ce qui aurait pu en rester, on pourrait encore communier.

Q. — Auriez-vous l'obligeance de traiter la question de l'adoucissement des douleurs de l'enfantement par le sommeil artificiel ?

1° Est-ce permis théologiquement ?

2° Y a-t-il, au point de vue médical, des inconvénients à endormir la mère ? Si non, pourquoi cette pratique n'est-elle pas plus générale, alors que dans presque toutes les opérations on endort le patient ?

R. — Ad I. Nous avons traité la question au début de cette année, p. 16.

Ad II. Quand on endort un sujet à l'aide du chloroforme, on observe en ce qui concerne la sensibilité deux périodes distinctes : la première où la notion de la *douleur* est seule abolie : c'est l'analgésie ; la seconde où les autres sensibilités, au *contact*, à la *température*, et spéciales, *vue*, *ouïe*, *odorat*, sont éteintes, en même temps qu'il y a perte générale de connaissance : c'est l'anesthésie qui permet de procéder à une intervention chirurgicale.

Chez certaines personnes, ces deux stades sont très nettement séparés et complètement distincts, de telle sorte qu'on peut obtenir l'analgésie sans aboutir à l'anesthésie. Chez d'autres au contraire, les limites ne sont pas aussi tranchées, et l'analgésie ne se produit qu'avec un commencement d'anesthésie, et parfois même avec une anesthésie complète.

Dans les cas favorables, quand, pendant le travail de l'enfantement, on fait respirer du chloroforme au début d'une contraction utérine douloureuse, la sensation pénible est atténuée ou supprimée pour la femme, sans qu'aucun des autres modes de sensibilité soit atteint et sans que les facultés intellectuelles soient supprimées. L'inhalation de quelques gouttes de chloroforme à la période initiale de chaque douleur suffit à obtenir cet heureux résultat.

L'administration du chloroforme au moment de chaque douleur utérine, pratiquée par conséquent d'une manière intermittente, constitue ce qu'on appelle l'anesthésie obstétricale, l'analgésie, par opposition à l'anesthésie chirurgicale où le malade est plongé dans un sommeil complet avec perte totale de connaissance. On l'appelle encore le *chloroforme à la reine*, par allusion à la reine Victoria qui fut soumise à ce mode d'anesthésie le 1er avril 1853, lors de son huitième accouchement.

Il est juste d'ajouter que le chloroforme est passible de quelques reproches. Certains accoucheurs l'ont accusé : — 1° de créer un danger de mort pour une fonction physiologique ; mais il semble démontré que la femme en travail supporte très bien cet anesthésique ; — 2° d'augmenter la durée du travail en ralentissant les contractions de l'utérus et en diminuant leur intensité ; mais il convient d'ajouter que l'on observe un résultat opposé dans d'autres cas ; — 3° de favoriser les hémorragies consécutives à l'accouchement ; ce grief est plus sérieux et il impose l'abstention chez une femme ayant eu des pertes à ses accouchements antérieurs.

Doit-on pour cela le refuser systématiquement à toute femme qui, souffrant beaucoup, demande à être soulagée ? Nous ne le pensons pas, et l'on peut résumer l'opinion actuelle de la façon suivante : Dans l'immense majorité des cas, les femmes doivent accoucher sans chloroforme. Toutefois, chez celles dont le système nerveux est par trop excitable ou dont le muscle utérin se contracte avec trop de violence, on peut recourir à l'analgésie chloroformique, surtout si la femme le réclame avec insistance. Il est inutile d'ajouter que tout ce qui vient d'être dit ne concerne que l'accouchement normal, celui qui ne nécessite aucune intervention chirurgicale.

Erratum. — Un abonné de Nantes nous a envoyé la lettre suivante, dont nous le remercions sincèrement :

J'ai lu avec un certain étonnement dans l'*Ami du Clergé*, p. 916, la notice suivante sur la cathédrale de Nantes :

« Commencée en 1434 et encore *inachevée*, cette église n'a que 40 m. de longueur... Le *chœur roman* est destiné à disparaître. Saint-Pierre de Nantes a des proportions peu heureuses, mais offre deux *jolies tours* aux flèches pyramidales en pierre. »

Cette notice était à peu près exacte *il y a 60 ans*, alors que M. Benoist écrivait son ouvrage sur *Nantes et la Loire-Inférieure*, ouvrage auquel se réfère l'auteur de l'article ; mais, Dieu merci ! aujourd'hui cela n'est plus vrai.

Dès le 30 juin 1844, les plans de la nouvelle abside furent dressés et approuvés, et les fondations aussitôt jetées. Les travaux, poussés d'abord avec activité, furent interrompus en 1849. Ils reprirent ensuite, pour se continuer lentement jusqu'à l'épiscopat de Mgr Fournier (1870). Cet évêque, qui fut un fervent admirateur de l'art du moyen âge et à qui nous devons notre belle basilique gothique de Saint-Nicolas, donna aux travaux une nouvelle impulsion. Il fallut cependant attendre encore une vingtaine d'années avant de voir s'achever notre belle cathédrale. Mais depuis 20 ans, *elle est achevée*. Depuis 20 ans, elle fait l'*admiration* de tous ceux qui la visitent, par l'harmonie et la grandeur de ses proportions (la longueur totale de l'édifice est de 102 m., et le chœur roman a disparu).

Telle qu'elle est, l'église Saint-Pierre de Nantes est sans contredit une des plus vastes et des plus belles cathédrales de France. Malheureusement elle n'est pas connue, et cela par la faute des *Guides* qui, tous, sont encore à copier Benoist. A leur tour, les *Guides* sont copiés sans contrôle, et c'est tant pis pour notre pauvre cathédrale.

Quant aux « deux jolies tours surmontées de flèches pyramidales en pierre, » elles n'ont jamais existé, si ce n'est, peut-être, dans le plan primitif.

Les pouvoirs des Vicaires Apostoliques

SOMMAIRE. — I. *Les Vicaires Apostoliques n'ont pas les pouvoirs ordinaires proprement dits.* — Par conséquent ils n'ont pas les droits, honneurs et privilèges des Ordinaires : trône, *cappa magna*, canon de la messe, etc., et ne sont pas *tenus* à la messe *pro populo*. — Objection tirée du décret du St-Office du 20 février 1888. — Réponse.

II. *Nature et extension des pouvoirs des Vicaires Apostoliques.* — Ce sont des pouvoirs *délégués*. — Etant pasteurs, ils ont le pouvoir *législatif, judiciaire, coercitif*, mais par *délégation*. — En outre, ils ont les facultés des formules ; des pouvoirs donnés par les décrets de la Propagande; des rescrits particuliers.

III. A) *Pouvoir d'absoudre des censures au for externe.* — Des censures *ferendæ sententiæ*, — des censures *latæ sententiæ* nemini vel Episcopo reservatæ, — des censures *latæ sententiæ* S. Pontifici reservatæ : — ils n'ont pas les pouvoirs des Evêques pour les cas occultes, cap. *Liceat*. — Formule de leur faculté ; — remarques sur cette formule. — Elle contient le pouvoir d'absoudre au *for externe*. Objection tirée des nos 305 et 855 de la *Coll.* — Limites dans lesquelles ils peuvent absoudre au for externe : *quid* si la censure a été l'objet d'une sentence déclaratoire ; *quid* si elle n'en a pas été l'objet. — Sens des nos 305 et 855. — Les Vicaires Apostoliques absolvent *illicitement* mais *validement* des censures *Episcopo* vel *nemini reservatæ* qui ont été l'objet de la sentence déclaratoire d'un autre Ordinaire.

B) *Les Vicaires Apostoliques ne peuvent pas absoudre au for externe de l'hérésie, du schisme, de l'apostasie.* — Formule de leur faculté. — Extension de la clause : *et hos in foro conscientiæ tantum.* — Manière de procéder pour l'absolution ; sa raison d'être. — Comparaison entre les pouvoirs des Evêques et ceux des Vicaires Apostoliques. — Restriction nécessaire de la faculté I no 16.

C) *Les Vicaires Apostoliques ont-ils le pouvoir de se choisir un Vicaire Général?* — Obligation de se choisir un Provicaire ; — ils peuvent même en avoir *deux*. — Facultés qu'ils peuvent leur déléguer de leur vivant. — Les Provicaires peuvent ainsi remplir le rôle de Vicaire Général. — Différences entre le Vicaire Général proprement dit et les Provicaires. — Point de ressemblance entre eux.

I. — Les Vicaires Apostoliques n'ont pas les pouvoirs ordinaires proprement dits

C'est là une assertion qui, semble-t-il, ne peut être contestée, après les réponses formelles et réitérées de la S. C. de la Propagande. Voici les principales de ces réponses d'après la *Collectanea*, édit. 1907.

1. — Au no 178. — Parmi diverses demandes faites par l'évêque d'Héliopolis, vicaire apostolique du Tonkin, tant en son nom qu'au nom du vicaire apostolique de la Cochinchine, touchant particulièrement les facultés et la juridiction des vicaires apostoliques, on lit les deux suivantes :

« 3. *Lesdits évêques*, simpliciter *comme vicaires apostoliques et administrateurs, dans les provinces confiées à leurs soins, ont-ils la même autorité et la même juridiction que possèdent, en conformité des saints Canons, les évêques dans leurs propres diocèses, et peuvent-ils y faire tout ce que peuvent faire les évêques dans leurs diocèses ?*

« 4. *Ont-ils non seulement le pouvoir ordinaire, mais encore les facultés que les décrets des Conciles donnent aux évêques comme délégués du Siège apostolique ?* »

Le 22 mars 1669 la S. C. de la Propagande répondait : « Ad 3 et 4. *Negative.* »

On peut remarquer dès maintenant le double genre des pouvoirs appartenant aux Ordinaires que la S. C. refuse aux vicaires apostoliques : les *pouvoirs ordinaires* proprement dits, c'est-à-dire ceux qui sont attachés à l'office de l'évêque d'un véritable diocèse canoniquement constitué et qui appartiennent en propre à cet évêque ; les pouvoirs donnés *ex officio* par les Conciles aux évêques susdits et qui sont propres au Souverain Pontife, dont ces évêques deviennent ainsi *les délégués*. On verra plus loin quelle est la nature des pouvoirs que possèdent les vicaires apostoliques.

2. — Au no 182. — Le vicaire apostolique du Tonkin fait à la Propagande de nouvelles demandes au sujet de la juridiction. La première, qui se rapporte directement à notre sujet, a un caractère général, ainsi que la réponse qui y est faite, et s'applique d'elle-même à tous les vicaires apostoliques. La voici :

Il demande « 1. *que soit lui-même, soit les autres vicaires apostoliques dans les provinces confiées à leurs soins, soient déclarés premiers directeurs et supérieurs au spirituel sous Sa Sainteté et la S. C. de la Propagande, sans toutefois porter le moindre préjudice ou la moindre atteinte aux privilèges et grâces concédés par le St-Siège Apostolique aux Réguliers.* »

Le 13 août de la même année 1669, la Propagande répond : « Ad I. *Non licere Vicariis Apostolicis sub quovis prætextu intra suorum Vicariatuum fines uti aliis facultatibus quam quæ ipsis specialiter a Summo Pontifice et a S. C. concessæ fuerunt.* »

En d'autres termes c'est la même réponse que précédemment. On y affirme directement que les vicaires apostoliques ne peuvent user d'autres facultés que de celles qui leur sont *spécialement déléguées* par le Souverain Pontife ou par la S. C. Il faut donc conclure qu'ils n'en ont pas d'autres, et, par conséquent, que les pouvoirs ordinaires et les facultés déléguées par les Conciles, dont il a été question ci-dessus, ne sont pas de leur domaine, à moins d'être contenus dans la délégation dont vient de parler la S. C. de la Propagande.

Et quelques-unes de ces facultés leur sont formellement refusées. On lit en effet au § 6 du même no 182 la demande suivante du vicaire apostolique du Tonkin : « *que* (les vicaires apostoliques) *aient toutes les facultés données par le*

Concile de Trente aux Ordinaires SUR LES RÉGULIERS *relativement à l'audition des confessions, la prédication de la parole de Dieu, et l'exercice des fonctions de curé.* » Et la S. C. répond : « *Negative.* »

3. — On peut tirer la même conclusion d'une Instruction de la Propagande aux vicaires apostoliques des Indes Orientales, donnée exactement deux siècles après les réponses précédentes, c'est-à-dire le 8 septembre 1869. *(Coll.*, n° 1346). Au § 51 de cette Instruction, on lit que, bien qu'ils aient la faculté de dispenser de certains empêchements *dirimants*, les vicaires apostoliques ne peuvent cependant pas dispenser des empêchements *prohibitifs* du mariage. Toutefois, ajoute l'Instruction, « *præ oculis habita conditione regionum in quibus versantur, placuit SSmo D. N. ipsis quoad memorata impedimenta impedientia easdem facultates concedere quæ* EPISCOPIS IN SUA DIŒCESI *competunt.* » Il s'ensuit que si l'on concède, en 1869, aux vicaires apostoliques des Indes Orientales, et ce, vu les conditions spéciales des lieux, ces facultés relatives aux empêchements matrimoniaux, il s'ensuit, dis-je, qu'ils ne les avaient pas auparavant. Ainsi, en 1869 comme en 1669, le principe suivi par la S. C. est que *les vicaires apostoliques n'ont pas la même autorité et la même juridiction* (ordinaire ou déléguée) *que les évêques dans leurs diocèses.*

4. — Notre assertion semble bien suffisamment établie par les citations qui précèdent. Mais, du principe qu'elle exprime, il découle certaines conclusions pratiques, mises en relief elles-mêmes par la S. C., qui, d'ailleurs, ne manque pas de rappeler le principe à l'occasion de ses conséquences. Donc, nulle meilleure façon de confirmer cette assertion, que de parcourir encore quelques textes.

Le 13 janvier 1776, la S. C. de la Propagande *(Coll.*, n° 512), à la question suivante : « 1. *Utrum* (nos missionarii) *possimus et teneamur in Canone Missæ nominare Vicarium Apostolicum tamquam nostrum Antistitem, quemadmodum contendit ipse Vic. Ap.?* » répondait ce qui suit : « Ad I. *Non debere* (missionarios) *mentionem facere in canone Missæ Vicarii Apostolici, cum non sit vere Ordinarius.* »

5. — Dans une Instruction du 14 janvier 1793 *(Coll.*, n° 612), la Propagande après avoir cité la réponse ci-dessus tolère cependant que les missionnaires du Tonkin et de la Cochinchine continuent, là où, de bonne foi, la coutume en existe depuis longtemps, à nommer au Canon de la messe les vicaires apostoliques revêtus de l'épiscopat ; mais elle ajoute cette réserve formelle, qui va droit à notre but : « *ita tamen ut nullo modo profiteantur eosdem habere jurisdictionem ordinariam, sed delegatam dumtaxat ab Apostolica Sede, et ab ejus nutu dependentem.* »

6. — N'étant pas Ordinaires, les vicaires apostoliques, même revêtus de l'épiscopat, ne peuvent être nommés au Canon de la messe, comme les évêques des diocèses. Ils n'en ont pas non plus les autres prérogatives, par exemple celles d'accorder des indulgences, d'avoir un trône, d'avoir un vicaire général dans le sens propre du mot, etc.

Voici, par rapport aux indulgences, la question posée à la Propagande *(Coll.*, n° 972) : « *Les vicaires apostoliques peuvent-ils accorder aux fidèles qui leur sont soumis toutes les indulgences que les évêques titulaires peuvent accorder à leurs diocésains?* » La S. C. répondit, le 21 septembre 1843 : « *Negative.* »

Dans une réponse du 23 août 1852, donnée pour Ceylan, la Propagande dit de nouveau que le vicaire apostolique ne peut avoir un trône, ni concéder l'indulgence de 40 jours, et que les missionnaires ne peuvent le nommer au Canon de la messe. *(Coll.*, n° 1081).

7. — Dans des lettres du 16 février 1867 *(Coll.*, n° 1304), la Propagande réunit dans les quelques lignes que voici tout ce qui vient d'être dit : « *Vicarii Apostolici, cum non sint Episcopi titulares Vicariatus quem regunt, stricto jure nequeunt iis omnibus uti honoribus et privilegiis quibus frui datum est Episcopis in suo territorio, unde nec thronum in Ecclesia habere, neque cappam magnam deferre valent ; nec etiam iis jus est ut eorum nomina in Canone Missæ memorentur. Verumtamen sicubi vel ex rescripto, vel ex consuetudine mos inoleverit ut similibus a longo tempore fuerint usi, et timor sit admirationis in fidelibus si videant morem illum innovari, tunc Sancta Sedes hujusmodi observantiam tolerare consuevit.* »

8. — Enfin, dans des lettres du 8 juillet 1883, la Propagande refuse au vicaire apostolique de Hong-Kong l'usage des mêmes privilèges. Et il va sans dire que c'est en vertu du même principe : « *Quod spectat ad petitionem Præsulum (Synodi Regionalis) quibus postulatur ab Apostolica Sede ut concedat privilegium constituendi thronum in Ecclesia pro Vicario Apostolico, ante ferendi crucem, et nominandi eumdem Prælatum in Canone missæ, censuit S. C. non esse annuendum.* » *(Coll.*, n° 1600).

9. — On pourrait confirmer encore l'assertion, déjà amplement démontrée, par plus d'une citation et plus d'une considération. Il suffira de remarquer, pour terminer, que les vicaires apostoliques ne sont pas tenus à la messe *pro populo* précisément parce qu'ils ne sont pas des évêques de diocèses proprement dits. On en peut lire le témoignage évident dans la *Coll.* aux nos 667, 1199, 1296 et 1436, qui vont du 16 janvier 1803 au 26 février 1875. — Zitelli *(Apparatus juris Eccl.*, lib. I, cap. IV, art. II, § 1) exprime dans les termes suivants l'assertion qui vient d'être établie : « *Jurisdictio Vicarii Apostolici tota pendet a sola Summi Pontificis delegatione. Neque enim Vicarii Apostolici, licet episcopali charactere aucti, Episcopi sunt diœcesani, neque de iis*

quidquam in jure statutum est. Tantum igitur jurisdictionis habent, quantum a Romano Pontifice eis conceditur sive in Apostolicis litteris, sive in decretis Sac. Congregationis, sive in peculiaribus rescriptis. » (Cf. etiam Solieri, *De Vic. Ap.).*

Objection. — On pourrait, à ce qui vient d'être dit, opposer un décret du St-Office, plus récent que toutes les réponses ou lettres précédemment citées, puisqu'il est du 20 février 1888. On y lit, en effet, ce qui suit : « *Appellatione Ordinarii venire episcopos, administratores seu vicarios apostolicos, prælatos seu præfectos habentes jurisdictionem cum territorio separato, eorumque officiales seu vicarios in spiritualibus generales, et sede vacante, vicarium capitularem vel legitimum administratorem.* » *(Coll.*, n° 1685).

Il est facile de répondre à cette objection.

Le décret du 20 février 1888 a deux parties. Dans la première, concession est faite aux Ordinaires de dispenser à l'article de la mort des empêchements matrimoniaux de droit ecclésiastique, même publics, sauf deux. Dans la seconde, il s'agit de l'exécution des dispenses que le Saint-Siège a coutume de concéder, et le Saint-Office déclare que, désormais, toutes les dispenses matrimoniales seront commises à l'*Ordinaire de ceux qui les demandent* ou bien à l'*Ordinaire du lieu*. Puis dans le passage ci-dessus il définit qui l'on doit entendre par *Ordinaire*. Le but de cette définition est donc de désigner les supérieurs ecclésiastiques auxquels le Saint-Siège adressera désormais les dispenses matrimoniales à exécuter, et rien autre. Toutefois il faut noter que ces supérieurs ecclésiastiques, spécialement les vicaires apostoliques, à partir de ce décret, sont plus communément désignés par le terme d'*Ordinaires*, même en dehors de toute considération relative aux dispenses matrimoniales. Et c'est ce que fait la *Collectanea* elle-même au n° 1985. Rien d'ailleurs de plus naturel que cela.

Mais ce n'est là qu'une question de terme, celle que Zitelli pose à la p. 128, édit. 1888 : « *Utrum vicarius apostolicus* ORDINARIUS *sui vicariatus dici possit ?* » et qu'il résout en disant : « *Ad mentem S. Sedis, vicarii apostolici non videntur esse Ordinarii.* » Qu'ils ne soient pas *Ordinaires* en fait, c'est-à-dire qu'ils *n'aient pas les pouvoirs des Ordinaires des diocèses constitués*, c'est ce que nous avons abondamment prouvé ci-dessus. Qu'ils puissent maintenant porter le *nom d'Ordinaires*, c'est une chose certaine après le décret du St-Office. Mais encore une fois, ceci ne change rien à la nature non plus qu'à l'extension de leurs pouvoirs, qui restent uniquement des *pouvoirs délégués*, et limités aux termes de la délégation qui les exprime.

Et, en effet, il est trop évident que la simple définition du St-Office ci-dessus citée n'a pas été faite avec l'intention de produire une telle révolution dans les pouvoirs des vicaires ou des préfets apostoliques (ayant ou non le caractère épiscopal, puisque le St-Office fait abstraction de cette qualité et ne mentionne que le fait d'avoir juridiction sur un territoire séparé). D'ailleurs, s'il en avait été ainsi, la S. C. de la Propagande n'aurait pas laissé insérer dans la *Collectanea* toute la somme des passages que nous avons cités.

Vouloir en tirer cette conclusion serait semblable à vouloir attribuer les prérogatives des paroisses *proprement dites* à tous les districts des missions, pour la raison que le décret *Ne temere* § II appelle *curés* les prêtres chargés de ces districts. Mais qui pourrait soutenir que c'est là l'effet du décret *Ne temere ?*

II. — Nature et extension des pouvoirs des Vicaires Apostoliques

Comme nous l'avons déjà dit et comme cela ressort de tout ce qui précède, les pouvoirs des vicaires apostoliques, même revêtus du caractère épiscopal, ne *sont pas des pouvoirs ordinaires, mais des pouvoirs délégués.* Il faut donc les juger d'après la teneur même de la délégation qui les confère. En effet, on ne trouverait rien dans le droit canonique qui fixe la personnalité juridique des vicaires apostoliques comme est fixée par exemple celle de l'évêque ou même du curé : « *neque de iis quidquam in jure statutum est,* » comme dit Zitelli, *loc. cit.*

Quelle est donc l'extension de leurs pouvoirs ? Celle même qui leur est fixée 1° par les lettres apostoliques leur concédant la juridiction, 2° par les *décrets de la Propagande* se référant à tous les vicaires apostoliques, 3° par les *formules de facultés* dont ils sont munis, et 4° par *les rescrits* qu'ils obtiennent.

Jusqu'où s'étendent communément ces pouvoirs ? Zitelli *(Apparatus*, l. c.) le définit fort bien, semble-t-il, et en donne en deux mots la raison : « *Ut plurimum*, dit-il, *in Apostolicis litteris administratio Vicariatus eisdem committi solet* CUM FACULTATIBUS NECESSARIIS ET OPPORTUNIS, *quibus verbis significari videtur jurisdictio qua jure proprio, non delegato, pollent Episcopi in suis diœcesibus.* » Et plus bas : « DELEGATO JURE, *ordinariam exercere potestatem, quæ scilicet diœcesanis Episcopis* ORDINARIE *inest.* » Voilà donc comment on peut formuler d'une manière générale les pouvoirs transmis aux vicaires apostoliques. Mais il faut immédiatement, ici, faire une remarque : c'est que ces pouvoirs n'étant pas ordinaires, mais délégués, subissent des restrictions, spécialement par le fait des décrets de la S. C., telles, par exemple, celles mentionnées dans la 1re partie de ce travail, relativement au trône, à la *cappa magna*, à la croix, aux indulgences, etc.

De la formule de Zitelli qui vient d'être citée, il faut déduire avec cet auteur que les vicaires apostoliques, étant, quoique par simple délégation, les véritables pasteurs et supérieurs du clergé et du peuple à eux confiés, ont les pouvoirs nécessaires au gouvernement et à l'administration de

leur vicariat soit *au for interne,* soit *au for externe,* c'est-à-dire le pouvoir *législatif, judiciaire, coercitif et administratif,* et l'ont dans leur territoire, à l'exclusion de tout autre Ordinaire. (Voir Zitelli, *Apparatus* ; Solieri, nº 213 ss.).

Il serait facile de l'établir en parcourant nombre de réponses ou d'Instructions de la S. C. de la Propagande, ce qui nous permettrait de définir aussi, d'une manière approximative à tout le moins, quelles sont les limites fixées à ces pouvoirs. Mais comme notre but est simplement de démontrer la nature des pouvoirs appartenant aux vicaires apostoliques et d'en indiquer l'extension d'une manière générale, nous n'entrerons pas dans ces détails. Pour la même raison, nous ne dirons rien ici des *facultés des formules,* non plus que *des rescrits,* qui d'ailleurs varient avec les diverses circonstances.

III. — Trois points particuliers

Examinons cependant trois points particuliers. 1º Les vicaires apostoliques ont-ils le pouvoir d'absoudre des censures au for externe ? — 2º Ont-ils le pouvoir d'absoudre, au for externe, de l'hérésie, du schisme, de l'apostasie ? — 3º Ont-ils le droit de se choisir un vicaire général ?

I. Les vicaires apostoliques ont-ils le pouvoir d'absoudre des censures au for externe ?

Du moment qu'ils sont délégués « *cum facultatibus necessariis et opportunis,* » comme il vient d'être dit, les vicaires apostoliques ont les pouvoirs nécessaires au pasteur soit pour le for interne soit pour le for externe. Ils ont donc le pouvoir législatif, judiciaire, coercitif.

Au pouvoir judiciaire se rapporte la faculté d'absoudre des censures, particulièrement au for externe. Ce pouvoir a-t-il subi quelques restrictions et quelles sont-elles ?

Il faut d'abord distinguer les censures *ferendæ sententiæ* et les censures *latæ sententiæ.*

Les premières, infligées par manière de précepte ou de sentence particulière, ne peuvent être levées que par le juge qui les a portées, son successeur, son délégué, et par son supérieur ou le délégué de celui-ci. C'est là chose facile à comprendre [1].

Si donc un vicaire apostolique en vertu de son pouvoir coercitif frappe de censures quelqu'un de ses sujets, il va sans dire qu'il peut l'en absoudre, soit pour le for interne soit pour le for externe. Il s'agit, en effet, de sa propre censure.

Quant aux censures *latæ sententiæ,* la majeure partie de celles qui sont en vigueur actuellement se trouvent dans la Constitution *Apostolicæ Sedis.* Et on peut les distinguer en trois classes avec cette Constitution : *a)* les censures réservées au Souverain Pontife *specialissimo* vel *speciali modo,* ou *simpliciter, b)* celles qui sont réservées aux évêques, *c)* celles qui ne sont réservées à personne.

Il ne peut évidemment être question de ces dernières.

On ne peut non plus mettre en doute le pouvoir qu'ont les vicaires apostoliques d'absoudre même au for externe des censures réservées aux évêques, car aucun texte ne les en prive.

Quant à celles réservées au Souverain Pontife, il faut se poser une première question :

Les vicaires apostoliques ont ils la faculté accordée aux évêques par le Concile de Trente (cap. *Liceat,* sess. 24, c. 6 *de Ref.)* d'absoudre des censures réservées occultes ? On doit répondre négativement, suivant ce qui a été dit ci-dessus § I, et particulièrement selon le nº 178 de la *Collectanea,* qui semble envisager spécialement ce cas. D'ailleurs peu importe, pour la pratique, puisque les vicaires apostoliques reçoivent généralement délégation pour absoudre des cas réservés au Souverain Pontife par la Constitution *Apostolicæ Sedis.*

Mais étudions plus particulièrement l'extension de cette faculté. Elle est ainsi formulée (Formule I, nº 16) : « Absolvendi ab omnibus censuris etiam speciali modo in Bulla *Apostolicæ Sedis Moderationi,* diei 12 octobris 1869, Romano Pontifici reservatis, excepta absolutione complicis in peccato turpi. »

Sur cette formule on peut faire les remarques suivantes :

1º Les vicaires apostoliques n'ont pas le pouvoir d'absoudre la censure encourue *ob absolutionem complicis in peccato turpi.*

2º Cette faculté ne comprend que les cas réservés par la Constitution *Apostolicæ Sedis,* et non ceux qui lui sont postérieurs, pour l'absolution desquels il faudrait une délégation spéciale. — Mais elle comprend les cas réservés directement par le Concile de Trente et maintenus par la présente Constitution, au § *Præter hos.* Il s'agit des censures qui ont été portées *directement* par le Concile ou *expressément* maintenues par lui.

3º Cette faculté ne comprend pas les cas dont le Souverain Pontife se serait réservé l'absolution sans y ajouter de censure. Il n'en est, en effet, aucunement question ici.

4º Les vicaires apostoliques peuvent-ils, en vertu de cette faculté, absoudre au *for externe* des dites censures ?

Il faut ici étudier la question sous un double rapport : *a)* La faculté ci-dessus citée leur donne-t-elle ce pouvoir ? — *b)* Dans quelles limites, en ce cas, les vicaires apostoliques peuvent-ils l'exercer ?

a) A la première question, il faut répondre sans hésiter par l'affirmative. En effet, la concession ne contient pas de restriction sous ce rapport. De plus, la concession faite au numéro précédent, relativement à l'absolution de l'hérésie, de l'apostasie et du schisme, est limitée expressément au for interne comme nous le verrons bientôt : « et

[1] Bucceroni, *Comment. II de censuris,* 37 ; — D'Annibale ; — Lega ; — etc.

hos in foro conscientiæ tantum. » Si donc on avait voulu mettre une limite semblable à la faculté dont nous nous occupons présentement, on l'aurait tout aussi bien exprimée.

On pourrait à ceci opposer les nos 305 et 855 de la *Collectanea* de la Propagande. On lit en effet au no 305 adressé aux *missionnaires* du Congo, le 14 janvier 1726 : « Les missionnaires absolvant au for interne une personne ayant encouru les censures réservées au St-Siège et déclarée telle par sentence publique des évêques ou en quelque autre façon judiciairement, sont tenus d'avertir la personne absoute que jusqu'à absolution au for externe par l'évêque, elle doit se regarder et se comporter comme n'ayant été absoute en aucune manière, et donc qu'il ne lui est pas licite de converser, d'aller à l'église, de recevoir les sacrements, etc. »

Au no 855, la S. C. de la Propagande répond, le 13 mars 1837, à la question suivante : « La faculté d'absoudre des excommunications concédée aux Préfets des Missions s'entend-elle seulement du for interne ? — Resp. *Affirmative* ad normam Instructionis die 14 januarii 1726 datæ. »

Contentons-nous ici d'une première remarque. La réponse du 14 janvier 1726 est adressée aux *missionnaires* et non aux vicaires apostoliques. Or les missionnaires n'ayant aucune juridiction au for externe, on comprend qu'ils ne puissent absoudre des censures à ce for. Il est vrai que la réponse de 1837 s'adresse aux *Préfets des Missions*. Mais sous ce titre il est douteux qu'il faille comprendre les vicaires et préfets apostoliques, tels qu'ils sont pour l'ordinaire aujourd'hui, indépendants de toute autre juridiction ecclésiastique que de celle du Saint-Siège, dans le territoire qui leur est confié. Quoi qu'il en soit, la réponse à la question suivante mettra clairement au jour la véritable portée de cette Instruction et de cette réponse de la Propagande.

b) Voyons maintenant *dans quelles limites les vicaires apostoliques peuvent absoudre des censures réservées, au for externe.*

Les censures *latæ sententiæ* sont encourues par le fait même d'avoir commis le crime pour lequel elles sont portées. Il n'est donc pas besoin de sentence *pour les infliger*, cela est certain, ni même, en principe, de sentence *pour déclarer qu'elles ont été encourues*. Cependant elles peuvent fort bien être l'objet d'une sentence judiciaire de ce dernier genre, et même, pour l'ordinaire et en pratique, on ne regarde pas comme excommuniée, au for externe, une personne qui n'a pas été déclarée telle par le juge ecclésiastique.

Nous sommes donc en présence de deux circonstances : — ou les censures de la Constitution *Apostolicæ Sedis* ont été déclarées encourues par sentence d'un juge ecclésiastique, — ou elles ne l'ont pas été.

1o Dans le premier cas, il va de soi que c'est au juge qui a porté cette *sentence déclaratoire* de censure de donner aussi l'absolution de la censure. Si donc un autre juge en donnait l'absolution, il agirait *illicitement*, quoique son absolution soit *valide*. La raison de l'illégitimité de cette absolution est facile à comprendre : un tel procédé troublerait l'ordre dans l'exercice de la juridiction et serait injurieux pour le juge qui aurait porté la sentence [1].

Il faut noter ici que ce qui vient d'être dit s'applique même aux censures *nemini reservatæ*. En effet, pour pouvoir être l'objet d'une telle sentence, l'auteur d'un délit a dû se montrer récalcitrant *(contumax)* à l'égard du juge qui l'a portée, et de la sorte il ne peut être absous qu'après avoir fait réparation à ce juge, en lui demandant l'absolution. En outre, par sa sentence, le juge s'est, en quelque sorte, attribué légitimement l'absolution future de la censure subie.

2o Si, maintenant, les censures de la Constit. *Apostolicæ Sedis* n'ont pas été l'objet d'une *sentence déclaratoire*, comme on l'a dit ci-dessus, on ne regarde pas, *au for externe*, comme ayant encouru la censure le coupable contre lequel on ne l'a pas déclarée. Il semblerait donc inutile de parler de l'absolution au *for externe* d'une telle censure. Mais il n'en est point ainsi. En effet, le coupable peut, une fois ou l'autre, être traduit devant un tribunal ecclésiastique pour le crime qu'il a commis. Et s'il a été absous au for externe de la censure encourue, cette censure ne pourra plus être l'objet d'une sentence déclaratoire, puisqu'elle n'existe plus. Il en serait tout autrement s'il n'avait été absous qu'au *for interne*, car cette absolution est regardée comme *de nul effet au for externe*, et celui qui en a été l'objet peut très bien, à ce dernier for, être déclaré sous le coup d'une censure.

D'après la formule citée, les vicaires apostoliques peuvent certainement absoudre, au for externe, des censures réservées par la Constitution *Apostolicæ Sedis*, quand elles n'ont pas été l'objet d'une sentence déclaratoire d'un autre Ordinaire.

3o Expliquons maintenant le sens de l'Instruction et de la réponse de la S. C. de la Propagande, ci-dessus citées, des nos 305 et 855 de la *Collectanea*. Nous venons de dire que l'absolution au for externe d'une censure ayant été l'objet d'une sentence déclaratoire régulièrement portée, serait, de la part du juge qui la donnerait, un acte *illégitime*, quoique *valide*. Le juge dont il s'agit ici, c'est le juge ordinaire, l'*Ordinaire* d'un diocèse. Or nous avons vu ci-dessus que les vicaires apostoliques ne sont pas *Ordinaires* dans le sens propre du mot, mais seulement *délégués*. Ils ne peuvent donc faire usage de leurs pouvoirs judiciaires que dans la limite où ils leur sont délégués. Or les expressions du no 305 de la *Collectanea* semblent précisément viser le cas qui nous

[1] Voir Lega, *De Judiciis*, vol. III, p. 177 ss.

occupe, et signifient que les *missionnaires* (d'après le n° 305) et *les Préfets* (ou vicaires) *apostoliques* (n° 855) n'ont pas le pouvoir d'absoudre, et, par conséquent *n'absolvent ni licitement ni validement, au for externe,* « *une personne ayant encouru les censures réservées au St-Siège, et déclarée telle par sentence publique des évêques, ou en quelque autre façon judiciairement.* »

Pour compléter cette explication, on peut se demander si cette restriction du pouvoir d'absoudre des censures au for externe s'entend de toutes les censures contenues dans la Constitution *Apostolicæ Sedis*, qui auraient été l'objet d'une sentence déclaratoire régulière. Il semble qu'on doit la restreindre aux censures *réservées au St-Siège,* pour les deux raisons suivantes : — 1° C'est de ces censures *réservées* seules qu'il s'agit aux n^os^ 305 et 855. Or une restriction de pouvoirs doit s'entendre strictement dans les termes qui la formulent. — 2° La faculté de la formule I n° 16, que nous expliquons maintenant, donne aux vicaires apostoliques le pouvoir d'absoudre des censures réservées même *speciali modo.* Mais il semble que les vicaires apostoliques tiennent déjà de leurs pouvoirs de pasteurs le pouvoir d'absoudre des censures *non réservées.* Si donc quelqu'une de ces dernières avait été l'objet d'une sentence déclaratoire d'un autre Ordinaire et qu'un vicaire ou préfet apostolique en donnât l'absolution, son acte serait *illicite,* mais cependant *valide,* contrairement à ce qui arriverait s'il s'agissait d'une censure réservée : dans ce cas, l'absolution serait à la fois illicite et invalide.

II. Les vicaires apostoliques ont-ils le pouvoir d'absoudre, au for externe, de l'hérésie, du schisme, de l'apostasie ?

Il faut répondre immédiatement qu'ils n'ont pas ce pouvoir, et il sufit pour s'en convaincre de lire les termes de la formule qui s'y rapportent : « Absolvendi ab hæresi et apostasia a fide et a schismate quoscumque etiam ecclesiasticos tam sæculares quam regulares ; non tamen eos qui ex locis fuerint ubi Sanctum Officium exercetur, nisi in locis missionum in quibus impune grassantur hæreses deliquerint, nec illos qui judicialiter abjuraverint, nisi isti nati sint ubi impune grassantur hæreses, et post judicialem abjurationem illuc reversi in hæresim fuerint relapsi, *et hos in foro conscientiæ tantum.* »

Les derniers mots : *et hos in foro conscientiæ tantum,* montrent qu'il ne s'agit ici que du pouvoir d'absoudre *au for interne.*

Mais une difficulté se présente : La clause restrictive, si l'on étudie grammaticalement la formule, semble n'affecter que la dernière catégorie des personnes énumérées, et laisser subsister la faculté d'absoudre au for externe pour toutes les autres.

Considérons donc, pour plus de clarté, les diverses catégories de personnes énumérées ici. La faculté générale d'absoudre de l'hérésie, etc., n'importe qui, *quoscumque,* même les ecclésiastiques séculiers ou réguliers, *etiam ecclesiasticos tam sæculares quam regulares,* est restreinte par l'exclusion de deux groupes de personnes : *a)* celles qui sont originaires des lieux où agit le tribunal du St-Office ; *b)* celles qui ont fait une abjuration judiciaire. Or de chacun de ces groupes sont exceptées de nouveau certaines personnes, qui sont ainsi rendues à la juridiction du vicaire apostolique pour l'absolution, soit : *au premier groupe,* les personnes qui tout en étant originaires d'endroits où agit le St-Office, ont commis le crime d'hérésie, etc., aux lieux de missions, *ubi impune grassantur hæreses ; — au deuxième groupe,* ceux qui, nés en pays hérétiques *ubi impune grassantur hæreses,* ont fait une abjuration judiciaire, puis, rentrés dans leur pays, y sont retombés dans l'hérésie.

Il semblerait, à ne considérer que la structure de la phrase, que la clause restrictive *et hos in foro conscientiæ tantum,* ne doive s'entendre que des dernières personnes nommées. Aussi plusieurs questions ont été posées à la S. C. à ce sujet. Or des réponses il résulte clairement que cette clause s'applique *à toutes les personnes* coupables d'hérésie, apostasie ou schisme, que les vicaires apostoliques ont le pouvoir d'absoudre.

Voici quelques Instructions ou réponses de la S. C. de la Propagande ou du St-Office à ce sujet.

Le 1^er^ mai 1779, dans une Instruction au Préfet de la mission du Thibet, sur laquelle nous aurons à revenir, la Propagande dit *(Coll.,* n° 533) : « Le St-Père a bien voulu déclarer là-dessus sa volonté, chargeant la S. C. de la Propagande d'en donner communication à V. P. pour sa propre lumière et gouverne. Donc, pour accomplir les ordres du St-Père, je dois vous notifier que la clause... *et hos in foro conscientiæ tantum* se doit appliquer à toutes les personnes nommées, et que le sens de cette clause est que l'absolution ne vaut que pour la conscience et ne sert de rien aux délinquants pour le for judiciaire externe, s'il arrive qu'on doive mettre ce délit en jugement. »

Le 28 août 1861, *ad Vic. Apost. Mysur (Coll.,* n° 1221), à une question posée précisément sur ce point, on répond par le décret du 23 avril 1777 donné au Préfet des missions du Thibet. Celui-ci exposait ainsi la raison de son doute : « La cause de ce doute se trouve dans les dernières paroles de ladite faculté (qui est précisément celle dont nous nous occupons) : *et hos in foro conscientiæ tantum,* dont on ne sait distinguer si elles se rapportent aux personnes nommées dans la seconde partie du décret : *non tamen eos,* ou à toutes. — *Super ista dubitatione, Sanctitas Sua sensum suum benigne aperiendo... statuit : clausulam* « ET HOS IN FORO CONSCIENTIÆ TANTUM » *ad omnes referri personas ibi nominatas, ac sensum præfatæ clausulæ hunc esse, quod absolutio valeat tantum quoad conscientiam, non autem prosit*

delinquentibus quoad forum externum judiciale, si contingat prœfata crimina in judicium deduci. »

Le 1er février 1865, le St-Office répond de même que les Préfets des missions ne peuvent absoudre de l'hérésie au for externe. *(Coll*, no 1268).

Enfin, le 8 juin 1900 *(Coll.*, no 2084), le St-Office répond encore dans le même sens. C'est donc là une restriction au pouvoir d'*Inquisiteurs-nés* que les vicaires apostoliques ont dans leurs territoires, comme les évêques dans le leur [1].

Pour donner une idée suffisamment complète des pouvoirs des vicaires apostoliques en cette matière, et de la portée de leur absolution, il ne sera pas inutile de jeter un coup d'œil sur la manière de procéder qui leur est indiquée par la Propagande.

On la trouve indiquée surtout aux nos 533, 1221, et 723 de la *Coll.* Au no 533, dont nous avons déjà parlé, dans l'Instruction du 1er mai 1779 au Préfet de la Mission du Thibet, la S. C. dit que les néophytes dont il s'agit doivent faire une *abjuration publique*, en présence des catholiques, puis *être absous suivant la forme du Rituel Romain*, Tit. III, chap. 3, puis faire *leur confession sacramentelle*, dans laquelle le confesseur leur imposera la grave et salutaire pénitence qu'il jugera à propos.

La même chose est répétée au no 1221.

De tout ce qui précède, il s'ensuit deux choses qui pourraient paraître contradictoires, et qui pourtant ne le sont point du tout : — que les vicaires et préfets apostoliques ne peuvent pas absoudre de l'hérésie, schisme, apostasie, *au for externe*, — et que cependant ils doivent le faire, étant donnés les cas, en public et avec les cérémonies indiquées au Rituel *pour le for externe*.

Il n'y a en ceci aucune contradiction, et les deux choses se concilient fort bien. — La première indique seulement la *quantité* du pouvoir concédé au vicaire apostolique en l'occurrence, et fixe *l'effet* que, par suite, pourra obtenir son acte. Le Vic. Ap. n'a que le pouvoir d'absoudre de ces crimes *au for interne*, et son absolution n'empêchera aucunement un tribunal de traduire en jugement, au for externe, s'il y a lieu, le coupable qu'il a déjà réconcilié. — La seconde chose indique la *forme* dans laquelle cet acte, dont la valeur est fixée comme on vient de le dire, doit s'accomplir : c'est *la forme du for externe*. Pourquoi imposet-on cette forme ? La raison en est simple. Il s'agit de crimes publics qui auront produit du scandale parmi les fidèles. Il faut, même pour la seule réconciliation au *for interne*, que réparation ait lieu. Or une manière tout indiquée de réparer la faute commise contre l'Eglise et le scandale donné aux fidèles, c'est de se soumettre à la cérémonie réparatoire qu'impose l'Eglise en pareil cas, bien qu'elle ne veuille pas déléguer à son représentant un pouvoir tel que l'acte d'absoudre qu'il accomplira puisse avoir un effet absolument complet. (Cependant, si le coupable pouvait prouver au for externe que son abjuration a eu lieu au for interne dans la forme prescrite, le juge du for externe pourrait, s'il le jugeait bon, s'en contenter et ne rien exiger de plus).

Et c'est précisément la doctrine exposée par la Propagande dans les paroles suivantes de son Instruction du 1er mai 1779 *(Coll.*, no 533 fin) : « Sur la distinction des deux fors, pénitentiaire et judiciaire, vous voyez bien que non seulement il est bien pourvu à la conscience des fidèles qui sont tombés en de tels excès, mais qu'on réserve intacte la procédure du for judiciaire pour le cas où il aurait à se prononcer, comme on garde intacte l'autorité de qui a compétence pour juger en de telles matières. La forme donnée pour l'absolution des fidèles de ce royaume qui, après avoir apostasié, rentrent dans l'Eglise, est également juste et convenable, car, dans l'impossibilité d'instruire un procès formel, il suffit, pour réparer le scandale public, qu'ils fassent leur abjuration en présence des seuls catholiques, et soient ensuite absous dans la forme indiquée. »

Enfin remarquons ce que note le St-Office, au 21 janvier 1627, relativement à la faculté d'absoudre de l'hérésie : elle s'étend *aux relaps*, qui toutefois n'auraient pas été *accusés judiciairement d'hérésie* ou d'être relaps. *(Coll.*, no 31).

On peut maintenant faire une comparaison qui ne sera pas inutile entre les pouvoirs des vicaires apostoliques et ceux des évêques des diocèses relativement à l'absolution de l'hérésie, etc.

On sait que les évêques des diocèses n'ont pas le pouvoir d'absoudre, *au for interne*, de l'hérésie. Ce pouvoir, qui leur avait été donné pour les cas occultes par le ch. *Liceat* du Concile de Trente (sess. 24, c. 6 *de Ref.)*, leur a été enlevé par la Bulle *Cœnœ*, dont la disposition sur ce point n'a pas été modifiée par la Constitution *Apostolicœ Sedis*. D'autre part il est reconnu que, en vertu de leur qualité d'*Inquisiteurs-nés* pour leur diocèse, les évêques peuvent recevoir au *for externe*, c'est-à-dire en forme judiciaire, l'abjuration des hérétiques, et que l'absolution qu'ils leur donnent vaut aussi bien pour le for interne que pour le for externe, ce qui est naturel. C'est donc *au for interne séparément pris*, que les évêques ne peuvent absoudre les hérétiques [1].

Les vicaires apostoliques ont une faculté exactement contraire. Comme on l'a vu, ils ne peuvent rien en la matière qui ait valeur au for externe, lors même qu'ils devraient donner l'absolution avec les rites de ce for; mais ils peuvent absoudre les hérétiques, schismatiques et apostats *au seul for interne*, et de telle façon que leur acte n'entraîne de lui-même aucune conséquence pour le for externe.

C'est précisément ce que répondit le St-Office le

[1] *Coll.*, no 26, et Solieri, *De Personis*, p. 162.

[1] Voir card. Gennari, *Consultationi morali*, cons. CIX, p. 553 ss.

7 mai 1882 : « Manifestum ergo est in ista facultate (Vicar. Ap.) sermonem non esse de absolutione in *foro fori* seu in foro judiciali, sed de absolutione *in foro conscientiæ,* adeoque harum facultatum vigorem exerceri præcise et taxative super hæresi *externa occulta* sed non deducta ad forum externum judiciale. E contra Episcopi et Inquisitores non possunt absolvere hæreticum nisi judicialiter in ipsorum foro exteriori comparentem et ibi suum crimen confitentem. Absolutus autem sic in foro exteriori potest deinde absolvi a quolibet confessario in foro conscientiæ absolutione sacramentali. Absolutio data vigore facultatum de quibus loquimur *pro foro conscientiæ tantum* immunes non reddit absolutos a pœnis fori exterioris... »

Inutile d'ajouter maintenant que la faculté nº 16 de la formule I expliquée plus haut ne s'applique pas, pour l'absolution du for externe, à l'excommunication portée par les § I et III de la Constitution *Apost. Sedis* contre les hérétiques, les apostats et les schismatiques, et spécialement réservée.

III. Les vicaires apostoliques ont-ils le pouvoir de se choisir un vicaire général ? — L'objet de cette question n'est pas d'exposer au long le rôle du *vicaire* que peut se choisir un vicaire apostolique, ni d'énumérer les pouvoirs dont il est ou peut être revêtu, mais simplement de dire ce que peut un vicaire apostolique sur ce point.

Or, tout se résume en deux propositions : 1º *Les Vicaires ou Préfets apostoliques non seulement peuvent, mais doivent se choisir au moins un vicaire (appelé provicaire ou vicaire général) qui administrera leur vicariat ou leur préfecture après leur mort ou en leur absence, et auquel même ils pourront attribuer d'amples pouvoirs de leur vivant.* — 2º *Le vicaire général ou provicaire ainsi choisi diffère du vicaire général choisi par un évêque ayant un diocèse régulièrement constitué.*

1. — *L'obligation* de se constituer un *vicaire général* qui administrât leur vicariat après leur mort a d'abord été imposée aux vicaires apostoliques des Indes Orientales par Benoît XIV, Const. *Ex sublimi,* le 26 janvier 1753. *(Coll.,* nº 387). — Il ne s'agit pas d'une simple faculté, mais bien d'une obligation : « injungimus et mandamus, » y est-il dit. — Et l'on peut noter en passant que le terme de *vicaire général* est employé par ce Pape en plusieurs endroits, pour désigner l'élu en question du vicaire apostolique.

Le but que se propose Benoît XIV en imposant cette obligation aux vicaires apostoliques des Indes est de préserver les territoires à eux confiés de se trouver sans chef ecclésiastique à la mort du vicaire apostolique. Le rôle premier du provicaire ou vicaire général est donc d'assumer la direction de ce territoire au spirituel à la mort du vicaire apostolique, si celui-ci n'a pas de coadjuteur avec future succession. Et il faut noter que non seulement *il peut,* mais *il doit* assumer ces fonctions : « teneatur assumere et obire regimen... » Et, pour ce faire, il reçoit du Souverain Pontife la qualité de *Délégué apostolique* et il garde cette délégation jusqu'à la prise de possession du nouveau vicaire apostolique qui sera nommé par le St-Siège, où jusqu'à nouvelle disposition du Souverain Pontife : « Tanquam Apostolicæ hujus sanctæ Sedis Delegatus teneatur assumere et obire regimen et gubernium Apostolici Vicariatus usque ad captam ejusdem Vicariatus Apostolici hujusmodi possessionem a novo Vicario Apostolico quem eadem hæc S. Sedes constituerit, aut usque ad quamcumque aliam ab ipsa sancta Sede ineundam ordinationem. » En même temps, le Pape délègue à ces vicaires généraux les pouvoirs des vicaires capitulaires et les facultés du vicaire apostolique qu'ils doivent remplacer, sauf celles qui requièrent le caractère épiscopal ou l'usage des saintes huiles, en les autorisant cependant à consacrer les calices, les patènes, les autels, mais avec des saintes huiles bénites par un évêque.

L'obligation imposée aux vicaires apostoliques des Indes Orientales fut étendue par Benoît XIV, pour les mêmes raisons, *à tous les vicaires ou préfets apostoliques existant,* avec ou sans caractère épiscopal, dans les mêmes termes, par les Lettres du 8 août 1755 *(Coll.,* nº 396) : « ... Pariter injungimus et mandamus ut unusquisque, memor resolutionis suæ, teneatur deputare Provicarium... »

Par un décret du 20 mai 1786 *(Coll.,* nº 583) la S. C. de la Propagande, rappelant les ordres de Benoît XIV, donne la faculté aux vicaires apostoliques de se choisir, s'ils le veulent, *deux provicaires* au lieu *d'un seul.* Mais elle ne leur en fait pas une obligation : « facultatem sibi eligendi, quatenus ita ipsis ad rectum Vicariatus regimen expedire visum fuerit... » En cas de décès de l'un de ces deux provicaires, le survivant reçoit toute la charge du vicariat. La S. C. décide aussi que si un seul provicaire a été nommé, il pourra lui-même désigner son successeur si le St-Siège n'a pas encore pourvu à l'administration du vicariat.

Enfin, le 9 décembre 1822, la S. C. de la Propagande répondant au Vicaire apostolique du Sutchuen, dit que les vicaires apostoliques peuvent se choisir de leur vivant les vicaires généraux ou provicaires dont il vient d'être question, et leur déléguer les facultés ordinaires et extraordinaires qui ne requièrent pas le caractère épiscopal, avec le pouvoir de sous-déléguer ces mêmes facultés aux autres missionnaires : « Competere vicariis apostolicis facultatem subdelegandi suis coadjutoribus et provicariis facultates ordinarias et extraordinarias, exceptis iis quæ characterem episcopalem requirunt ; prætereaque competere dictis subdelegatis, coadjutoribus nempe et provicariis, illas communicandi subdelegatas facultates aliis missionariis. »

De plus, il ressort que les vicaires apostoliques peuvent demander aux provicaires désignés par eux des services analogues à ceux que rendent les vicaires généraux aux évêques des diocèses régulièrement constitués. Mais il faut noter dès maintenant que ces provicaires, du vivant du vicaire apostolique, ne peuvent user que des pouvoirs qu'il veut bien leur déléguer.

2. — Maintenant que le rôle des provicaires ou vicaires généraux des vicaires apostoliques nous est connu, *voyons en quoi ils diffèrent des vicaires généraux proprement dits.*

1o Tandis que les évêques *sont libres* de prendre un vicaire général ou de n'en pas prendre, s'ils peuvent suffire eux-mêmes à l'administration de leur diocèse, ou encore d'en prendre plusieurs s'il le faut, comme la coutume s'en est introduite en divers lieux, les vicaires ou préfets apostoliques sont *obligés* de choisir un provicaire, ils peuvent en choisir *deux*, mais *pas plus de deux.*

2o Les religieux ne peuvent être choisis comme vicaires généraux des évêques ; ils peuvent être désignés par les vicaires apostoliques comme provicaires[1].

3o Le vicaire général ne forme qu'une seule personne et un seul tribunal avec son évêque ; d'où il suit qu'on ne peut en appeler d'une sentence du vicaire général à l'évêque, mais qu'on doit recourir au tribunal supérieur. Le provicaire, au contraire, n'est que le délégué du vicaire apostolique qui l'a choisi, et on peut en appeler de sa sentence au tribunal du vicaire apostolique.

4o Les pouvoirs du vicaire général *sont déterminés par le droit*, et sont regardés communément comme des pouvoirs *ordinaires*, bien que les évêques puissent se réserver certaines causes qui seraient dans la compétence du vicaire général, ou, au contraire, étendre ses pouvoirs en lui déléguant certaines facultés extraordinaires.

Au contraire, les pouvoirs des provicaires, du vivant du vicaire apostolique, *dépendent uniquement de la volonté de celui-ci*, qui leur délègue les facultés qu'il veut.

5o Les fonctions du vicaire général finissent par le fait même de la mort de l'évêque qui l'a choisi, et l'administration du diocèse passe alors au chapitre, puis au vicaire capitulaire élu par lui.

Le *rôle principal* du provicaire commence au contraire à la mort du vicaire apostolique, dont il doit immédiatement prendre la place jusqu'à ce que le Saint-Siège y ait pourvu. Il exerce les fonctions de vicaire capitulaire et il tient ses pouvoirs de la délégation du St-Siège faite *nunc pro tunc*, comme dit Benoît XIV, c'est-à-dire au moment où il est choisi pour le moment où le vicaire apostolique lui laissera par sa mort la charge de l'administration[2].

[1] Benoît XIV *Ex sublimi ; Quam ex sublimi ;* S. C. de Prop. Fide 20 maii 1786.

[2] Cf. Solieri, *De Personis*, p. 163.

Il y a cependant un point de ressemblance entre le vicaire général et le provicaire : c'est que celui-ci est *ad nutum vicarii apostolici* comme le vicaire général *ad nutum episcopi*. On ne lit nulle part, en effet, que les vicaires ou préfets apostoliques ne puissent révoquer les provicaires choisis par eux.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Le no 22 (30 novembre) des *Acta Apostolicæ Sedis* renferme trois Lettres apostoliques, trois Lettres de Pie X, un discours du pape, un décret de la Consistoriale, un de la S. C. du Concile, deux décisions de la Rote et une Lettre de la Secrétairerie d'Etat.

Actes de S. S. Pie X

I. Lettres apostoliques. — 1o 14 juin 1910. — A propos de l'inauguration du *Collège Angélique*, le nouveau collège des Dominicains à Rome, et permission d'y garder continuellement le Saint-Sacrement.

2o 27 août. — Erection en archiconfrérie de la confrérie de *Notre-Dame de Lourdes* érigée en 1893 dans l'église des Capucins de Manille, avec faculté de s'agréger les confréries de même nom aux Iles Philippines.

3o 7 septembre. — Confirmation des changements introduits dans les constitutions des Oblats de Marie Immaculée par le décret de la S. C. des Religieux du 21 décembre 1909.

II. Lettres de Pie X. — 1o 10 octobre. — Lettre à Mgr Bernard Herrera Restrepo, archevêque de Bogota (Colombie), pour le 25e anniversaire de sa consécration épiscopale.

2o 13 octobre. — Lettre à Mgr Conforti, archevêque de Parme, en réponse à deux adresses de fidélité au Saint-Siège.

3o 26 octobre. — Lettre à l'épiscopat espagnol en réponse à une adresse collective au Saint-Siège.

III. Discours. — Réponse à l'adresse des Pères Franciscains dans l'audience pontificale du 12 novembre dernier.

S. C. Consistoriale

18 novembre 1910.

I. *Défense aux clercs dans les ordres sacrés, séculiers ou réguliers, d'occuper des emplois faisant partie de l'administration temporelle des œuvres, comme ceux de président, administrateur, secrétaire, trésorier et autres semblables.* — II. *Un délai de quatre mois, à dater du 18 nov. 1910, est accordé à ceux qui exercent actuellement ces fonctions pour donner leur démission.* — III. *Pour l'avenir, toute permission est réservée au Saint-Siège.*

DE VETITA CLERICIS TEMPORALI ADMINISTRATIONE

Docente Apostolo Paulo, *nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus* (II *Tim.*, II, 4), constans Ecclesiæ disciplina et sacra lex hæc semper est habita, ne clerici profana negotia gerenda susciperent, nisi in quibusdam peculiaribus et extraordinariis adjunctis et ex legitima venia. « Cum enim a sæculi rebus in altiorem sublati locum conspiciantur », ut habet SS. Tridentinum Concilium *Sess. XXII, cap. I de Ref.*, oportet ut diligentissime servent inter alia quæ « de sæcularibus negotiis fugiendis copiose et salubriter sancita fuerunt ».

Cum vero nostris diebus quamplurima, Deo favente, in Christiana republica instituta sint opera in temporale fidelium auxilium, in primisque arcæ nummariæ, mensæ argentariæ, rurales, parsimoniales, hæc quidem opera magnopere probanda sunt clero, ab eoque fovenda; non ita tamen ut ipsum a suæ conditionis ac dignitatis officiis abducant, terrenis negotiationibus implicent, sollicitudinibus, studiis, periculis quæ his rebus semper inhærent obnoxium faciant.

Quapropter SSmus Dominus Noster Pius PP. X, dum hortatur quidem præcipitque ut clerus in hisce institutis condendis, tuendis augendisque operam et consilium impendat, præsenti decreto prohibet omnino ne sacri ordinis viri, sive sæculares sive regulares, munia illa exercenda suscipiant retineantve suscepta, quæ administrationis curas, obligationes, in se recepta pericula secumferant, qualia sunt officia præsidis, moderatoris, a secretis, arcarii, horumque similium. Statuit itaque ac decernit SSmus Dominus Noster, ut clerici omnes quicumque in præsens his in muneribus versantur, infra quatuor menses ab hoc edito decreto, nuntium illis mittant, utque in posterum nemo e clero quodvis id genus munus suscipere atque exercere queat, nisi ante ab Apostolica Sede peculiarem ad id licentiam sit consequutus. Contrariis non obstantibus quibuslibet.

Datum Romæ, ex ædibus sacræ Congregationis Consistorialis, die 18 mensis Novembris anno MDCCCCX.

C. CARD. DE LAI, *Secretarius*.
SCIPIO TECCHI, *Adsessor*.

S. C. du Concile

ST-JEAN DE MAURIENNE

6 août 1910.

Pouvoir des évêques pour obliger leurs prêtres libres et valides à accepter les fonctions paroissiales.

Die 6 Augusti 1910

Litteris ad S. H. C., die 10 Aprilis hoc anno datis, R. P. D. Adrianus Fodéré, diœcesis S. Johannis de Mauriana Episcopus, ea quæ sequuntur exposuit : « Quidam parochi amovibiles suæ diœcesis quibus, ob varias causas, necessitas fuit locum cedendi alibique commorandi, nunc pertinaciter recusant munus pastorale exercendum in alio loco, ut nimis onerosum. Hortationes, suasiones, hactenus vanæ profecerunt.

« Rationes quas opponunt sunt istæ :

« 1° Promissio obedientiæ Ordinario facta die promotionis ad presbyteratus officium non obligat cum tanto incommodo. Si futura prævidissent, aiunt, numquam illam emisissent.

« 2° Fastidium muneris aut vitæ parochialis in hisce miseris temporibus.

« 3° Tædium mendicandi victum sibi et necessaria cultui divino apud plebem suam.

« 4° Animus perversus populi ingrati.

« 5° Valetudo minus commoda, plerumque verosimiliter ficta, ad implendum denuo onus ultra vires.

« Itaque ut conscientiæ suæ tutius satisfaciat, certamque in præsenti normam sequatur, humiliter atque enixe postulat utrum deficientibus presbyteris pro sua diœcesi :

« 1° Possit pœnis ecclesiasticis cogere ad suscipiendum iterum munus parochiale quos judicaverit idoneos ?

« 2° Utrum illud debeat ? »

Quamvis eadem vere, ut infra videbitur, et alias S. H. C. decernendum occurrerit, cum tamen rerum adjuncta in Gallia præsertim post legem, quam de separatione inter Civitatem et Ecclesiam vocant, immutata non parum fuerint, rem ipsam iterum Emorum Patrum judicio subjiciendam S. H. C. censuit.

Synopsis disputationis ex voto Consultoris desumpta. — Casus, ut ex expositis patet, respicit parochos amovibiles ad nutum seu succursalistas in Gallia, qui ex quibusdam motivis coacti munus parochiale relinquere alio se transtulerunt, et inibi munus parochiale exercere nolunt, sed potius liberi a cura parochiali manere exoptant, licet aliud necessitas diœcesis exigat, et Episcopus eos obligare intendat. Ut factæ petitioni in casu respondeatur, operæ pretium erit expendere quæstionem tum in genere, scilicet utrum Episcopus etiam pœnis ecclesiasticis cogere valeat sacerdotes suæ diœcesis idoneos et cæteroquin liberos ab aliis incompatibilibus officiis ad munus parochiale suscipiendum, tum in specie relate ad succursalistas, et hæc tria examinanda proponuntur :

1° Quid juxta ss. canones de mota quæstione sit sentiendum.

2° Quænam sint H. S. Congregationis circa hanc materiam resolutiones.

3° Utrum in proposito casu vim habeant adductæ rationes ab amovibilibus ex parochis ut ab imposito onere iterum suscipiendo excusentur.

Quoad primum hæc notanda sunt. Antiquitus cum nullæ essent parœciæ, clerici mittebantur indiscriminatim ab Episcopo cum quo vitam communem degebant, ad opem fidelium necessitatibus spiritualibus ferendam ; et tunc toties quoties prout necessitas ferebat, officia spiritualia committebantur. Serius institui cœpta sunt ecclesiastica beneficia quando desiit vita communis, et tunc etiam originem habuerunt parœciæ (confer Bouix *De Paroch., sect. 1, cap. 1) :* sed hæ territorium assignatum adhuc non habebant, et ad has interim Episcopus clericos sibi subditos designabat. In decreto Gratiani, *causa 10, q. 1, c. 4*, hæc dispositio Leonis IV ad Episcopos Britanniæ legitur : « Regenda est unaquæque parochia sub provisione ac tuitione Episcopi per sacerdotes, vel cæteros clericos, quos ipse cum Dei timore providerit, cui jure pertinere videtur et circumire, ut sibi visum fuerit, ecclesiastica utilitate cogente. » Tandem a Conc. Trid. statutum est quod parœciæ assignatum haberent territorium, et proprium rectorem *(sess. XIV, de ref. cap. 9, et sess. XXIV, cap. 13, De ref.) :* et de clericis in genere constitutum est ut tantum essent ordinati in bonum et utilitatem diœcesis, et alicui ecclesiæ incardinati sub dependentia proprii episcopi, uti inibi suis fungantur muneribus. « Cum nullus debeat ordinari, qui judicio sui Episcopi non sit utilis aut necessarius suis ecclesiis, Sancta Synodus... statuit ut nullus in posterum ordinetur, qui illi ecclesiæ, aut pio loco pro cujus necessitate aut utilitate assumitur, non adscribatur ubi suis fungatur muneribus nec incertis vagetur sedibus » *(sess. XXIII, cap. 16, De Ref.*, Conc. Trid.). Ex hac dispositione fit ut singuli clerici ex facto ordinationis censeantur incardinati diœcesi proprii Episcopi, et

sub ejùs dependentia exercere teneantur officia ecclesiastica eique obedire.

Hanc obligationem clericorum ad acceptanda officia sibi ab Episcopo commissa clare auctor A. Bonal in suo opere *Instit. canonicæ (tractat. IV, n. 106, De Hierar. Episcopali)* ita compendiatim exponit : « Id (dicta obligatio) constat tum ex jurisdictione in foro externo, qua pollet Episcopus et quæ stare nequit quin subditi obtemperare teneantur ; tum ex ipso ordinationis fine, quo clericus sub ditione proprii Episcopi remanet, ut data occasione, illius ope Episcopi diœcesis utilitatibus vel necessitatibus provideant, tum ex ipsa obedientiæ promissione in die ordinationis facta, tum ex impossibilitate diœcesim gubernandi, si cuilibet clerico liceat recusare munus, cui ab Episcopo præponitur. tum denique ex stricto caritatis præcepto sacros ministros per se obligante fidelium necessitati subveniendi. » Quæ cum ita sint, non videtur posse dubitari, quod Episcopi inspecto jure Tridentino valeant sacerdotes suæ diœcesis cæteroquin idoneos et liberos cogere ad assumendum pastorale munus, stante spirituali diœcesis necessitate, et quidem comminatis pœnis, quia secus, dicta potestas in praxi inefficax evaderet. In Gallia vero notandum est, quod post legem concordatariam initam inter Pium VII et Napoleonem I anno 1801 introducta est duplex classis parochorum nempe cantonalium seu titularium, et amovibilium ad nutum Episcopi, qui dici solent *desservants :* hi revocari possunt ad Episcopi nutum et alio destinari. Licet hæc inducta disciplina non sit legitima in sensu canonum, tamen de facto est, quod a S. Sede indirecte probata fuit ex rescripto Gregorii XVI, diei 1 Maii 1845 ad Episcopum Leodiensem : « An valeat et in conscientia obliget, usque ad aliam S. Sedis dispositionem, disciplina inducta post concordatum a. 1801, ex qua Episcopi rectoribus ecclesiarum, quæ vocantur succursales jurisdictionem pro cura animarum conferre solent ad nutum revocabilem, et illi si revocentur vel alio mittantur, teneantur obedire. » Responsum est : « SSmus benigne annuit, ut in regimine ecclesiarum succursalium, de quibus agitur, nulla immutatio fiat, donec aliter a S. Sede statutum fuerit. » (Bouix. *p. 1, sect. IV, c. 5).*

Ad secundum punctum nunc transeundo inspicere oportet, qua ratione Episcopi data facultate uti possunt. Ut aliqua via tuta vel norma in hac materia exhibeatur, opportunum censeo nonnullas subjicere resolutiones H. S. C. quæ disciplinam ejus innuunt, et quæ referuntur in ephemeride *Monitore ecclesiastico (v. 7, part. I, p. 25; p. II, p. 49, 217).*

Harum decisionum duplex habetur categoria : in una recognoscitur in Episcopis facultas cogendi sacerdotes ut supra etiam intentatis censuris ad munus parochiale assumendum urgente necessitate, et ad tempus pro prudenti arbitrio Episcopi ; in alia vero a S. Sede Episcopo traduntur opportunæ facultates, ut id perficere valeant, et pariter limitatæ ad tempus et ad casum necessitatis. Ad primam categoriam spectant decisiones editæ in causis *Urbevetana*, 10 Maii 1766 ; *Tridentina*, 18 Augusti 1860 ; *Civitatis Castellanæ*, 1862, in quibus datum est responsum prouti in *Naxien.*, diei 22 Augusti 1631 : « Sacerdotes posse ab Episcopo compelli ad præstandum servitium, quod ejusdem ecclesiæ necessitas aut utilitas requirit. » Recentius in una *Parmen.*, *Circa clerum*, diei 17 Jan. 1886 ad dub. 3 formiter propositum ut sequitur : « Utrum sub eodem præcepto obedientiæ et iisdem intentatis censuris possit Episcopus sacerdotes otiosos vel ferme otiosos et sanitate suffultos compellere ad suscipiendam ecclesiarum curam, donec illi fas sit providere pastorem ? » respondit : *Affirmative. urgente necessitate et ad tempus.*

Quin imo hæc decisio extensa et ampliata fuit in una *Calven.*, diei 28 Martii 1890 (confer ephemeridem ut supra *l. c., part. II, pag. 49)* ; quærenti enim Episcopo Calvensi cui æque principaliter est unita diœcesis Theanensis : « Se possa obbligare i sacerdoti di Calvi col precetto di ubbedienza ***sub gravi*** e con censura di restar sospesi ***a divinis et in divinis*** a presentarsi o come economi curati o come parroci titolari per concorso alle parrocchie vacanti di questa diocesi di Teano... e se possa ancora obbligare come sopra sacerdoti religiosi, i quali per i tempi attuali dimorano in famiglia ? » a S. C. hoc prodiit rescriptum : « Detur responsum ut in *Parmen.*, diei 17 Januarii 1886 ad tertium dubium : quoad vero viros religiosos, quatenus extra claustra vivant de suorum superiorum temporanea licentia, rem agat (Episcopus) cum iisdem superioribus. » Juxta allatas decisiones sancitur, quod Episcopi polleant nativo jure cogendi saltem ad tempus et stante necessitate, etiam sub pœnis, presbyteros suarum diœcesum ad acceptandum munus parœciale ut in casu.

E contra juxta decisiones, quæ ad alteram pertinent categoriam, dicta potestas in proposito casu Episcopis adscribitur tantum ex facultatibus Apostolicis : at hæ referuntur ad Galliæ Episcopos, et ad parochos succursalistas qui jam a cura excesserunt.

Anno 1884 Emus Archiepiscopus Tolosanus S. C. sequentia exposuit quæsita pro solutione : « Cum non raro accidat ut sacerdotes quibus cura amovibilis ecclesiarum succursalium, ut aiunt, commissa fuit, otii vel facilioris vitæ studio, muneri suo renuntiare exoptent, cessione apud Ordinarium facta, etiam ante ejus acceptationem, eo quod beneficia proprie dicta non tenent, relictis suis ecclesiis ad propria redeant, unde contingit non paucos sacerdotes vitam otiosam, adhuc viribus integros degere tam in urbe episcopali quam in potioribus diœceseos civitatibus, non sine scandalo fidelium : interea plures parochiales ecclesiæ suis carent rectoribus, non sine magno religionis detrimento, eo quod Episcopus ob sacerdotum penuriam, ipsis de parocho idoneo providere nequit. Quapropter Orator quærit :

« 1o Utrum liceat prædictis sacerdotibus, eo quod beneficia veri nominis non teneant, a munere suo recedere, non obtenta prius Ordinarii licentia ?

« 2o An ex præcepto obedientiæ, adhibitis si opus fuerit censuris, Episcopus jus habeat eos cogendi ut in suo munere persistant, usquedum ipsis de idoneo successore providere valeat ?

« 3o Utrum sub eodem præcepto iisdemque intentatis censuris, facultatem habeat Episcopus sacerdotes viribus pollentes et ab aliis officiis liberos compellendi ad earum ecclesiarum curam percipiendam, usque dum illis alio modo providere queat ? »

S. C. die 9 Maii ejusdem anni propositis dubiis respondit : « Attentis peculiaribus circumstantiis :

« Ad I. Negative.

« Ad II. Affirmative.

« Ad III. Affirmative, vigore facultatum, quæ approbante SSmo D. N. Emo Archiepiscopo idcirco tribuuntur ad septennium si tamdiu... »

Ita in una *Forojulien.*, *Curæ animarum*, diei 31 Jan. 1891 proposito dubio : « An et quomodo concedenda sit facultas cogendi sub præcepto obedientiæ, adhibitis etiam si opus fuerit censuris, sacerdotes viribus pollentes et a quocumque officio liberos ad curam animarum, aliaque munera pro regimine animarum necessaria suscipienda in casu », responsum fuit : « Affirmative in terminis rescripti in *Tolosana* ad tertium, dummodo eædem circumstantiæ concurrant. » Hæ duæ postremæ decisiones, uti paulo ante notavi, attingunt diœceses in Gallia

existentes et præsertim parœcias a succursalistis regi solitas : si quæratur cur pro harum Episcopis opportunæ a S. Sede concessæ sunt facultates ut cogere veleant etiam censuris refractarios sacerdotes idoneos et ab aliis officiis vacuos ad acceptandum temporanee pastorale munus, dum in Episcopis aliarum diœcesum recognita est nativa potestas, si quid in mea tenuitate opinor, id fortasse repetendum venit a specialibus conditionibus post legem concordatariam in Gallia (nunc violenter a gubernio abolitam) inductis per creationem dictarum parœciarum, quæ nunquam directe a S. Sede approbatæ fuerunt (Bouix, *l. c.*); facile hinc evenire poterat. ut presbyteri, blandiente desidia, commissum officium respuerent, et molestias apud gubernium crearent : ideo ad hoc avertendum opportunæ a S. Sede facultates tribuebantur.

Ad tertium quod attinet, nempe ad causas excusantes adductas a sacerdotibus pro munere pastorali declinando, hæc notanda sunt :

1° Quod presbyteri ordinati sunt in bonum diœcesis spirituale : hinc non proprium commodum, sed animarum salutem eos exquirere oportet.

2° Quod ex supra allatis id valere etiam debet pro parochis in Gallia *desservants* nuncupatis, qui relicta cura pastorali per transitum in alium locum, modo recusant idem onus in nova sede iterum suscipere.

3° Quod hisce non obstantibus adesse possunt in praxi gravia motiva quæ presbyteros eximant ab acceptatione muneris, uti adesse possunt pro jam commisso munere renuntiando, ut puta mala affecta valetudo, odium populi et alia hujusmodi ; in his enim circumstantiis cum munus committendum potiusquam in utilitatem populi spiritualem vergat in dispendium, prudentia exigit, ut presbyteri in hujusmodi conditione positi non subjiciantur dicto oneri.

Verum de valore harum causarum judex esse debet Episcopus, qui præ oculis habere semper debet illud principium : Salus animarum suprema lex est. Ceterum rationes ut proponuntur in postulatione Episcopi in principio relata, per se mihi videntur non esse sufficientes ad dictos presbyteros a cura animarum temporanee acceptanda exonerandos.

RESOLUTIO. Emi Patres S. Congregationis Concilii in plenariis comitiis habitis die 6 Augusti 1910 propositis ab Episcopo dubiis respondendum censuerunt :

Affirmative, dummodo agatur de sacerdotibus viribus pollentibus et ab aliis officiis liberis, et quoadusque Episcopus necessitatibus vacantium parœciarum alio modo providere nequeat, et ad mentem.

Die autem 7 ejusdem mensis et anni SSmus Dominus Noster, audita relatione infrascripti Secretarii, Emorum Patrum resolutionem approbare dignatus est.

C. Card. GENNARI, *Præfectus*.
Basilius POMPILI, *Secretarius*.

OBSERVATIONS

La réponse portant *ad mentem*, on ne saurait affirmer qu'elle fait *jurisprudence* pour les cas similaires, et nous devons nous abstenir de tout commentaire avant la publication de cette *mens*.

S. Rote Romaine

1° 27 août 1910. *Cologne :* refus de déclarer la nullité d'un mariage purement civil contracté à Londres entre un catholique et une femme de religion évangélique venus de Cologne.

2° 9 novembre. *Cologne-Munster :* suspense *a divinis* et privation de juridiction : appel *ex officio*, par le Promoteur de justice, de la sentence prononcée le 23 mai 1910.

Secrétairerie d'Etat

22 octobre 1910. — Lettre à Mgr Henri Delassus pour son livre *La Conjuration antichrétienne*.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

VACANT-MANGENOT. **Dictionnaire de Théologie catholique.** — Tome IV; fasc. XXXI. — Chaque fascicule 5 f., pour les souscripteurs à l'ouvrage entier. — Paris, Letouzey et Ané.

L'article très important sur le *Dogme*, commencé dans le fascicule XXX, s'achève dans celui-ci. Il est du R. P. Dublanchy, et mérite une analyse quelque peu détaillée.

Nous y trouvons l'étymologie, puis la définition du mot *dogme*. On sait que le dogme est une vérité révélée par Dieu et proposée par l'Eglise à notre foi. Le R. P. explique dans quels cas se réalisent ces deux conditions.

En passant (col. 1577-1578), nous avons son avis sur une question fort délicate, que Tyrrell a mise à l'ordre du jour dans ses derniers ouvrages. L'Eglise, c'est un fait, a utilisé dans ses définitions de foi, des termes techniques qu'elle a empruntés aux systèmes philosophiques. Ces termes conservent-ils dans la définition ecclésiastique le sens précis dont ils étaient revêtus dans le système philosophique où ils sont nés ? Tyrrell répondait affirmativement ; et il en concluait que l'Eglise ayant canonisé des systèmes disparates et même contradictoires, le devoir du chrétien instruit était, non pas de vouloir à tout prix mettre de la cohésion dans ce chaos, ce qui serait du « théologisme, » mais d'abandonner cette écorce intellectuelle du dogme pour s'attacher à un sens plus profond ; celui-ci devait d'ailleurs être déterminé à l'aide des doctrines que l'Eglise a répudiées sous le nom d'immanentisme. Ces conséquences sont rejetées unanimement par les auteurs catholiques. Mais l'accord cesse quand il s'agit de déterminer avec précision le sens que gardent les termes philosophiques introduits par l'Eglise dans ses définitions. On eût aimé que l'auteur rappelât ces faits, et nous donnât une bibliographie complète sur ce sujet important et actuel. Du moins il nous donne son avis ; et cet avis, malgré quelque imprécision (ou peut-être à cause de cela), a l'extraordinaire bonne fortune de se trouver suffisamment en harmonie à la fois avec l'opinion du P. Chossat (*Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 1178-1179) et avec celle du P. Gardeil (*Le donné révélé et la théologie*, p. 82-112). Aussi vaut-il la peine d'être cité : « Dans la pensée de l'Eglise, toujours attentive à borner sa définition à ce qui est strictement requis pour la défense du dogme révélé, toutes ces expressions ne s'identifient avec aucun des systèmes philosophiques particuliers (dont elles sont tirées). Elles n'ont qu'un sens général, courant, vulgaire, communément admis par les diverses écoles... De tels procédés de langage

sont habituels même en philosophie » ; ce sont eux qui permettent aux philosophes d'admettre pour certains termes, « malgré la divergence des systèmes particuliers, une même signification commune sur laquelle on s'entend contre l'adversaire commun. »

Sur la *valeur objective et positive du dogme*, le P. D. oppose la doctrine catholique aux théories des protestants libéraux, de M. Loisy, de M. Le Roy et autres. On connaît ces théories, synthétisées dans l'Encyclique *Pascendi*. L'erreur étant nouvelle, le P. D. lui oppose une thèse qui l'est aussi. Il emprunte ses preuves aux « concepts de la Révélation et de la Foi tels qu'ils sont manifestés 1o dans le Nouv. Test. et 2o dans le tradition chrétienne. » Les textes et les faits allégués, sont de bons matériaux ; mais la démonstration dont ils sont le point de départ eût pu être conduite d'une façon plus rigoureuse. Par contre, la « réponse aux objections, » à celles de M. Le Roy particulièrement, est aussi bien présentée que solidement pensée.

La thèse classique sur l'*Immutabilité substantielle des dogmes chrétiens* (col. 1600-1606) nous conduit à l'étude du *Progrès accidentel dans la connaissance et la proposition* de ces mêmes dogmes. Le P. D. établit le fait de ce progrès, en détermine « les occasions et les facteurs principaux » ; ce sont les hérésies, les controverses entre théologiens, une étude plus approfondie du contenu de la révélation ; chaque définition du magistère infaillible est préparée par le travail des Pères ou des théologiens sous le contrôle et la direction de l'Eglise.

Le fait étant ainsi établi (col. 1606-1623), le P. D. en aborde l'explication théologique. Il commence par nous donner des « indications historiques sur le concept théologique du progrès dogmatique aux diverses périodes de l'histoire ecclésiastique » (col. 1624-1639). Pour cela, il recueille les indications des Pères, notamment de saint Grégoire de Nazianze, de Vincent de Lérins, et des Scolastiques, jusqu'au début du XIXe siècle. Pendant toute cette période, on trouve des indications éparses, incomplètes, quelquefois difficiles à coordonner.

La question du développement des dogmes n'est pas encore approfondie pour elle-même. Cette tâche était réservée au XIXe siècle. Elle fut inaugurée par Mœhler, et bientôt après reprise par Newman. La doctrine de ce dernier est analysée longuement, nettement distinguée des erreurs modernistes, mais sans qu'on cherche à voiler ses imprécisions ou ses quelques défauts (col. .1630-1635). On indique enfin (un peu trop brièvement) les positions prises par les théologiens depuis le Concile du Vatican, et les erreurs de Günther et des Modernistes.

Le P. D. arrive enfin aux « *conclusions* » (col. 1639-1650). Attachons-nous surtout à la 4e, où il nous dit quelle est, à son avis, la meilleure théorie explicative du développement dogmatique.

Le progrès réalisé fut : 1o un perfectionnement de formules ; nulle difficulté dans ce cas ; — 2o un développement explicatif du concept révélé, par analyse et non par raisonnement déductif. Cette distinction entre le syllogisme explicatif et le syllogisme déductif, que le P. D. présente ici comme fondamentale, aurait demandé quelques explications justificatives, ne serait-ce que pour en écarter, si possible, la critique à tout le moins ingénieuse qu'en a faite le P. Gardeil dans *Le donné révélé et la théologie*, p. 172 ss.

Quoi qu'il en soit, dans ce second cas, l'analyse du concept révélé nous fait connaître explicitement ce qui n'était pour nous jusque-là qu'implicite. Tant que la théorie reste dans ces généralités, elle est acceptée par tous les théologiens catholiques, depuis Turrecremata (XVe siècle) jusqu'au XIXe siècle inclusivement. Le P. D., sous sa propre responsabilité, essaie d'y apporter quelques précisions nouvelles.

Cette explication, dit-il, peut avoir lieu de deux manières. Il y a d'abord le cas de la révélation implicite d'une vérité que l'analyse dégagera du concept étranger qui l'inclut et la voile. Ce cas est rare : c'est, par exemple, celui de l'Immaculée Conception de Marie, implicitement contenue dans la révélation de sa maternité divine. Un cas plus fréquent est celui de la révélation « explicite à quelque degré minimum » d'une vérité manifestée dans son concept particulier, mais d'une manière partielle, le reste du concept restant dans la pénombre, jusqu'à ce que le travail théologique achève de le mettre en lumière : telles seraient la doctrine de la « *satisfactio vicaria Christi* », ou celle de la transsubstantiation, ou celle de la primauté effective du Pape.

Cette dernière formule proposée par le P. D. répond bien à l'une des exigences auxquelles doit satisfaire toute hypothèse qui prétend faire la théorie du développement dogmatique : elle sauvegarde à merveille l'appartenance à la Révélation des vérités que définit l'Eglise comme dogmes de foi. Mais ce serait, semble-t-il, une tâche assez lourde pour l'historien et le théologien de montrer dans les documents de la Révélation cette manifestation *explicite* même partielle de beaucoup des dogmes définis par l'Eglise.

Quel que soit pour l'hypothèse du P. D. le résultat d'une vérification historique complète, elle lui aura du moins donné l'occasion de nous faire d'excellentes remarques, sur le peu d'autorité dont jouit l'argument négatif en matière dogmatique, sur la force probante des pratiques de l'Eglise, et sur la valeur que gardent certains témoignages patristiques où la vérité révélée se mêle à des erreurs philosophiques.

Les « conclusions relatives à l'histoire des dogmes », par lesquelles se clôt cet article, se signalent par les mêmes qualités : perspicacité sereine, largeur d'esprit, souci de choisir de préférence les opinions du juste milieu.

On nous demande souvent de déterminer, dans la question du développement du dogme, ce qui est acquis et ce qui reste douteux. Voici l'impression qui résulte de l'article fort compétent du P. D. Sur la nature du dogme, sur sa valeur objective et positive, sur son immutabilité substantielle, sur le fait de son développement accidentel, nous possédons actuellement des conclusions absolument certaines. Toutefois la théorie exhaustive du développement dogmatique reste encore à formuler : nous en avons les principes ; mais leur synthèse définitive n'est pas encore faite, malgré de louables essais, et elle ne pourra se faire définitivement que quand des études historiques de plus en plus complètes auront relevé toutes les phases successives par lesquelles sont passés chacun de nos dogmes. Du moins, nous avons dès maintenant assez de lumières pour fournir aux historiens du dogme des principes sûrs qui orientent leurs recherches, et pour montrer péremptoirement l'inanité des difficultés suscitées par l'histoire protestante et moderniste contre l'origine divine des dogmes définis par l'Eglise.

Nous avons fait, dans ce compte rendu, la part du lion à l'article le plus saillant. Bien d'autres mériteraient d'être analysés. Signalons-en quelques-uns parmi les meilleurs.

M. Fourneret étudie le *Domicile*, le *Droit canonique* (article très rapide), le *Duel*. — M. Ch. Antoine a traité les questions de morale concernant le *Dommage* et la *Donation*. — Notons, parmi les

articles historiques, ceux que M. Bareille consacre aux deux *Donat* et au *Donatisme*, dont il retrace toute l'histoire et indique les erreurs (en tout 30 col.), et ceux où le P. Palmieri étudie le patriarche grec *Dosithée* et la secte des *Doukhobors*, à laquelle la mort de Tolstoï a valu un regain d'actualité.

L'article du R. P. Gardeil sur les *Dons du Saint-Esprit*, par son étendue (col. 1728-1781) et plus encore par son importance, mérite une mention moins rapide. Dans une « Ire Partie doctrinale et spéculative, » nous trouvons un exposé très complet de la nature des dons, de leur place dans notre organisme surnaturel, et du rôle de chacun d'eux. L'auteur ici s'inspire de saint Thomas et de ses commentateurs thomistes ; mais il a su s'assimiler la pensée de ses maîtres si parfaitement qu'il est resté personnel et neuf en les reproduisant. La seconde partie, « documentaire et historique, » est un travail d'un très grand mérite, car il est entièrement nouveau. L'auteur a recueilli les indications scripturaires et patristiques relatives aux dons ; il a suivi la progression de cette doctrine depuis les premiers scolastiques jusqu'à saint Thomas, qui la fixe définitivement, et il a noté les opinions d'école auxquelles ont souscrit les théologiens postérieurs à saint Thomas. Cette excellente étude historique sera désormais classique. Elle aurait été, à notre avis, mieux à sa place avant l'exposé didactique et spéculatif : la théologie positive qui interroge les documents scripturaires ou traditionnels pour y trouver les vérités révélées, précède logiquement, et conditionne la théologie scolastique qui veut pleinement comprendre et organiser en système ces vérités révélées. Ici, il eût été tout spécialement utile de commencer par l'étude historique : elle eût permis de mieux distinguer, dans l'exposé de saint Thomas, ce qui, étant l'œuvre de la systématisation théologique, reste susceptible de quelques retouches, de ce qui repose sur le roc immuable de la tradition. — A la fin de son article, le P. Gardeil mentionne la controverse qui mit aux prises, il y a quelques années, le P. Froget avec notre regretté Directeur, Mgr Perriot ; il prend parti pour le P. Froget, et s'efforce de lui fournir quelques bonnes raisons. Nous nous proposions d'en dire un mot ici ; mais une question d'un de nos correspondants nous oblige à plus de développements que ne le comporte un compte rendu. Ce sera l'objet d'un prochain article.

Cantiques nouveaux à l'unisson *destinés aux paroisses*. — Paroles de E. Merméty, musique de W. Montillet, organiste et professeur au Conservatoire de Genève. — L'exemplaire : 0 f. 75 (remise par quantité) ; accompagnement : 2 f. 50. — S'adresser à M. E. Merméty, Villa Florimont, Petit Lancy, à Genève.

Ces quarante-quatre cantiques nouveaux que nous offrent MM. Merméty et Montillet sont, au point de vue des paroles, composés avec assez de bonheur. Les meilleurs, pour l'idée comme aussi pour la versification, sont encore les traductions d'hymnes liturgiques : on remarquera particulièrement, parmi ces traductions, celles du *Pange lingua*, du *Præclara custos Virginum*, du *Te gestientem gaudiis*, etc.

Une bonne partie de ces cantiques ont été placés sous des chorals de Bach. Et à ce propos, nos auteurs font dans la préface de très judicieuses remarques, que nous sommes heureux de placer sous les yeux de nos lecteurs.

Si, parmi tant d'œuvres musicales célèbres, ils ont choisi les chorals de Bach, c'est qu'ils sont d'origine catholique ; il y a donc là « un bien de famille qu'il serait criminel de laisser tomber en déshérence surtout à l'heure où le Pape approuve et recommande la musique de J. S. Bach. » De plus, ces airs sont « très simples et très beaux :... c'est faire preuve de goût que de savoir s'y plaire. On leur reprochera peut-être de n'être pas assez *enlevants*, de ne pas secouer les nerfs. Mais il est grand temps de réagir contre les mièvres fadaises des romances pieuses, et les fanfares trop populaires des cantiques-marches si en honneur chez nous. On ne vient pas à l'église pour s'exciter le système nerveux. La musique n'a d'autre fin que celle du culte lui-même, l'amour de Dieu ou la sanctification des âmes (Pie X). »

Ce sont là, certes, d'excellents principes, et il n'est pas étonnant que quelques-uns de ces cantiques nouvellement composés par nos auteurs soient vraiment délicieux, par exemple les nos 30 (à l'Immaculée Conception) ou encore 44 (hymne du Samedi). Mais pourquoi faut-il que nous retrouvions ici de ces airs simplement transcrits du plain-chant, et pliés à une mesure quelconque (*Stabat mater*, *Regina cœli*), ou à peine démarqués (*Veni Creator*)? Le versificateur se livre à de vrais tours de force, pour aboutir finalement à un pastiche où le plain-chant a perdu son caractère sans que la musique y trouve son compte. Pourquoi aussi, sous prétexte d'imiter le plain-chant, conduire une mélodie sans mesure (nos 24 et 35), ou l'écrire dans une tonalité amorphe ? Ces compositions ont sans doute une saveur particulière qui sera fort goûtée des connaisseurs : mais elles deviendront difficilement populaires : qu'on le veuille ou non, l'éducation *musicale* de la foule est faite maintenant, et la note sensible qu'on a éliminée avec tant de soin dans ce genre de cantiques, reparaîtra d'elle-même à l'exécution.

Mais dans notre recueil, ces cantiques font exception : l'ensemble, même de ceux qui ne sont pas empruntés à Bach, sont vraiment pieux, recueillis, pénétrants ; cette musique convient à la prière. Nous avons, en toute simplicité, adressé aux auteurs nos réflexions critiques ; il serait souverainement injuste de leur ménager nos remerciements : leur œuvre mérite une large diffusion.

Vers Lui. *Élévations au Sacré-Cœur*, par F. Anizan, O. M. I. — T. I. — In-12 de 376 p., 3 f. 50. — Paris, Librairie Saint-Paul.

Les lecteurs qu'a édifiés et charmés *Vers Elle* s'empresseront de se procurer ce nouveau volume de M. Anizan. Ils aimeront à l'entendre parler du Sacré-Cœur en son style étincelant, plein de vie et d'entrain. Les esprits qui se conduisent par raison plus que par imagination ou sensibilité — et ils sont nombreux encore, pour l'honneur de l'humanité, — retrouveront aisément sous ces dehors brillants la solide doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur ; peut-être cependant regretteront-ils que des verrières trop riches aient intercepté un peu de la lumière qui aurait pu tomber, aussi chaude et plus abondante, dans l'intérieur du sanctuaire. Quant aux artistes, ils admireront sans réserves le chatoiement des couleurs, tout en souhaitant peut-être un dessin moins chargé et des lignes d'ensemble plus nettes. Enfin les âmes chrétiennes, pour qui ce livre est écrit, seront puissamment entraînées à l'amour divin, et, sinon au culte de « *Jésus-Cœur* » ou de « *Dieu-Cœur*, » — expressions nouvelles que nous verrions disparaître sans regret, — du moins à la dévotion au Sacré-Cœur.

LITURGIE

Q. — 1° Quand la S. C. des Rites dit : « *Toleratur usus,* » peut-on établir cet usage là où il n'existe pas ? *Quid* si elle dit : « *Toleratur consuetudo* » ?

2° Parfois on entoure d'une toile la pierre sacrée. Faut-il que cette toile soit bénite comme les nappes d'autel ?

3° Le *Cœremoniale Episcoporum* disant que les nappes inférieures de l'autel doivent couvrir *totam altaris planitiem* (lib. I, cap. XII, n. 11), peut-on se contenter de ne couvrir que la pierre sacrée ?

4° La nappe supérieure doit tomber jusqu'à terre. Que penser des nappes qui n'arrivent qu'à 0 m. 35 du sol, ou qui ont de la dentelle depuis la table d'autel jusqu'en bas ?

5° Les laïques peuvent-ils toucher la pierre d'autel ?

6° La plupart des petits autels n'ont que 2 chandeliers. Certains auteurs en exigent 6 pour les autels sans distinction. Ceux qui n'en ont que deux sont-ils en règle ?

R. — Ad I. Quand l'expression « *toleratur usus* » s'applique au fait même qui peut avec le temps donner naissance à une coutume, il est loisible d'user de cette tolérance là même où le cas ne s'est pas encore présenté. Voyez dans ce sens le décret du 2 juin 1883, n. 3576, ad XV, à propos de la confection des chasubles, et celui du 5 mars 1870, n. 3212, ad I, à propos des chars funèbres.

Mais si, au contraire, le fait n'est toléré qu'en raison de la coutume déjà existante, on ne saurait se prévaloir de cette tolérance pour introduire l'usage là où il n'existe pas encore. C'est le cas du décret du 31 août 1872, n. 3268, ad IV, à propos de la manière dont les ministres sacrés accompagnent le célébrant dans l'entrée solennelle au chœur pour chanter la messe.

Ad II. La bénédiction de la toile cirée qu'on place sur la pierre d'autel nouvellement consacrée, n'est requise par aucun auteur, ni par les décrets.

Ad III. Le texte du Cérémonial des évêques exigeant trois nappes qui couvrent tout le dessus de l'autel et ses côtés, est expliqué de la manière suivante par la rubrique générale du Missel : « Altare operiatur tribus mappis..., superiori saltem oblonga quæ usque ad terram pertingat, duabus aliis brevioribus, vel una duplicata. » (Tit. XX). Il faut donc que la nappe supérieure retombe absolument de chaque côté de l'autel jusqu'à terre (S. R. C., 9 juin 1899, n. 4029, ad I) ; mais les deux autres peuvent être plus courtes et couvrir, sinon toute la table d'autel, du moins la pierre sacrée : « ita tamen ut regulariter totam mensam, rigorose saltem lapidem benedictum cooperiant. » *(Cœremoniale Parochorum,* par De Amicis, tom. I, n. 17). Dans ces conditions, on est suffisamment en règle.

Ad IV. Rome, ne tolérant plus que la nappe supérieure couvre simplement la table d'autel, a supprimé le décret du 30 décembre 1881, n. 5830, ad 11, qui l'autorisait. Mais il semble que la partie de cette nappe peut être en dentelle depuis la table d'autel jusqu'à terre. (S. R. C., 5 déc. 1868, n. 3191, ad V ; Van Der Stappen, tom. III, n. 46).

Ad V. D'après Jourdain [1] parlant du calice et *de la pierre d'autel consacrée*, le droit et la coutume sont d'accord pour regarder comme un péché *pour un laïque* l'acte d'y porter volontairement et sans nécessité la main nue. S'il n'y a pas mépris ou mauvaise intention, la faute n'est que vénielle ; plusieurs théologiens ajoutent même qu'elle est très légère, et il suffit d'un motif raisonnable pour n'être coupable d'aucun péché en y touchant.

Ad VI. Certains autels, pour n'avoir ordinairement que deux cierges placés un de chaque côté de la croix, n'en sont pas moins en règle : « Super altare collocetur crux in medio, et candelabra saltem duo cum candelis accensis hinc et inde in utroque ejus latere. » (Rubr. gén. du Missel, tit. XX). Mais il n'est pas défendu d'en mettre davantage ; on le doit même aux messes chantées et les jours de fêtes, qui exigent jusqu'à 4 et 6 cierges [2].

Q. — La *Croix illustrée* pense qu'il est plus conforme aux décisions de la S. C. des Rites et à la pratique romaine, de mettre sur les ornements noirs des broderies de couleur jaune ou or. Que vous en semble ? Il me plairait d'avoir votre avis, car une personne très pieuse et très dévouée se propose de faire monter pour mon église un ornement noir, dont elle fait elle-même la tapisserie.

R. — Nous ne connaissons pas de décision en faveur des broderies de couleur jaune ou or sur les ornements noirs du célébrant, et la pratique romaine, alléguée en ce sens, concerne tout au plus le drap mortuaire, qui n'a rien de commun avec le cas qui nous occupe. (Cf. Le Vavasseur, tome I, n. 134, en note).

Il ne convient pas davantage que les broderies soient de couleur blanche. Le Cérémonial des Evêques y semble opposé (liv. II, chap. XI, n. 1), et la joie que symbolise cette couleur ne paraît point s'allier très bien avec un ornement qui rappelle le deuil et la tristesse.

Que faire alors ? Ornez seulement la chasuble de galons et orfrois argent fin ou mi-fin. Sur le fond noir, la croix n'en ressortira que mieux et sera d'un très bel effet.

Q. — 1° Comment et par qui doivent être purifiés les linges sacrés avant de les mettre en lessive ?

2° Peut-on soutenir que les novices et séminaristes non tonsurés, mais ordinairement revêtus de la soutane, puissent toucher les vases sacrés, quand ils font l'office de sacristain, soit par accident, soit pour toute l'année ?

R. — Ad I. Les linges sacrés doivent être purifiés dans trois eaux différentes, et les eaux jetées dans une piscine qui ne serve point à des usages profanes. (Tous les auteurs).

Mais par qui ? Il n'est pas de précepte que les

[1] *La Sainte Eucharistie,* tom. II, p. 512.

[2] Corblet, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie,* tom. II, p. 149.